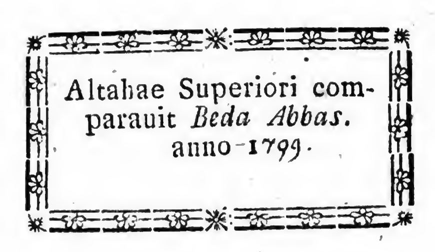

Altahae Superiori com-
parauit *Beda Abbas.*
anno 1799.





<36618603830014

Carl Heinrich Heydenreich

Originalideen

über die

intereſſanteſten Gegenſtände

der

Philoſophie.

Zweyter Band.

Leipzig,
bey Friedrich Gotthelf Baumgärtner.
1794.

Vorrede.

Nur über zwey Punkte habe ich mich bey Erſcheinung dieſes Bandes zu erklären. Der erſte betrift das Auſſenbleiben zweyer im erſten Bande verſprochenen Abhandlungen. Ich liefere ſie hier noch nicht, weil ich ſie jetzt noch nicht liefern kann, wie ich ſie liefern will. Der nächſte Band wird mich hoffentlich rechtfertigen. Der

zweyte

zweyte Punkt betrift den angekündigten kritischen Anzeiger. Ich gebe ihn auf, weil ich mich überzeugt habe, dafs er, in den Gränzen, in welchen er hier erscheinen könnte, überflüssig ist, und bey der Unmöglichkeit, mich an eine bestimmte Zeit der Lieferung zu binden, nicht einmahl den Zweck der schnellen Bekanntmachung der vorzüglichsten Werke haben würde. Ich empfehle der Beurtheilung meiner Leser vorzüglich die beyden ersten ästhetischen Abhandlungen, und den Versuch über die Gränzen des Naturrechts und der Pflichtenlehre, (III.) in Beziehung auf welchen ich auch die Bemerkungen über die Deduktion des Begrifs des Rechts VI. II. mit einiger Aufmerksamkeit zu lesen bitte.

K. H. Heydenreich.

In.

Inhalt.

Inhalt.

I.

Ueber die Möglichkeit einer Philosophie der schönen Künste, in Rücksicht der Einwürfe, welche Herr Kant in der Kritik der Urtheilskraft dagegen erhoben hat.

In allen Theilen der Philoſophie hatte der Tiefſinn Kants Revolutionen erregt; nur die Theorie der ſchönen Kunſt ſchien entweder durch die Eigenthümlichkeiten ſeines Syſtems gar nicht verändert zu werden, oder doch durch die Anwendung derſelben mehr zu gewinnen, als zu verlieren. Allein die Kritik der Urtheilskraft erſchien, und mit Bewunderung fand man hier eine Unterſuchung des Schönen, die an Originalität und Neuheit keiner der vorigen Arbeiten ihres berühmten Urhebers etwas nachgab, verbunden mit Reſultaten für die Theorie der ſchönen Kunſt, nach welcher alle Vernunftgründe für den Geſchmak ſchlechthin abgewieſen werden.

Kurz vor Erſcheinung dieſes Werkes hatte ich den erſten Theil eines Syſtems der Aesthetik herausgegeben, mit welchem ich nichts anders beabſichtigte, als die Natur der ſchönen Künſte ſchärfer zu beſtimmen, als es bisher geſchehen war, und diejenigen Regeln, welche man für

die Vollkommenheit ihrer Werke aus anerkannten Thatſachen der menſchlichen Seele herleiten kann, den höchſten Prinzipien der moraliſchen Vernunft unterzuordnen, und in ſyſtematiſcher Form aufzuführen: nicht als ob ich geglaubt hätte, man könne aus den höchſten Prinzipien der moraliſchen Vernunft den Inhalt der Geſchmacksregeln für Werke der ſchönen Kunſt analytiſch entwickeln, ſondern weil ich überzeugt war, daſs die Regeln für die Kultur des Genies, und die höchſte Läuterung und Veredlung des Vergnügens am Kunſtſchönen, ſo wie die Regeln für die Ausbildung jedes andern Vermögens, mit den Prinzipien der moraliſchen Vernunft in Verknüpfung gebracht werden können, und, wenn anders im Ganzen der angewandten Philoſophie Einheit herrſchen ſoll, in Verknüpfung gebracht werden müſſen. Nach meinem Plane konnte kein Begrif der höchſten Vollendung eines Kunſtwerks an der Spitze des Ganzen ſtehen, vielmehr ſollte ſich dieſer aus allen nach beſtimmten Geſichtspunkten geordneten Bemerkungen über die Natur und möglichen Wirkungen der Künſte ergeben.

Ich ſchweige von den Miſsverſtändniſſen, welche dieſe Arbeit erfahren hat, und welche hoffentlich durch die Fortſetzung derſelben um ſo mehr wegfallen werden, da ich ſie aus guten Gründen nicht übereile. Indeſſen muſs ich geſte-

ſtehen, daſs das Studium des Kantiſchen Werkes meinem Nachdenken gewiſſe neue Richtungen gegeben, und mir Anſichten eröfnet hat, die ich vorher nicht gefaſst hatte. Vorzüglich habe ich mich verbunden gefühlt, mit Hinſicht auf die Kantiſchen Geſchmacksgrundſätze über die Möglichkeit einer Theorie der ſchönen Künſte, ſchärfer, und ohne Einfluſs irgend einer vorgefaſsten Meynung nachzuforſchen. Die folgenden Bemerkungen ſind die Reſultate meiner Nachforſchung, die aber, unerachtet meiner jetzigen Ueberzeugung von der Wahrheit jener, noch nicht beendigt iſt.

Kant hat, unſtreitig zuerſt, das Geſchäft unternommen, das Vergnügen am Schönen von allen andern Arten der Luſt zu unterſcheiden, mit denen es ſehr leicht verwechſelt werden kann, und in der That auch von jeher verwechſelt worden iſt. Er hat verſucht, die Gränzen zwiſchen der Luſt am Guten, dem Schönen und Angenehmen mit einer Schärfe zu ziehen, welche jede Zweideudigkeit unmöglich machen ſoll.

Der Hauptcharacter des Vergnügens am Schönen liegt nach Kant darin, daſs es durch bloſse Auffaſſung der Form eines Gegenſtandes der Anſchauung, ohne Beziehung derſelben auf einen Begrif zu einer beſtimmten Erkenntniſs, entſteht. Und wenn dieſs einmal feſtgeſezt iſt, ſo ergeben

 ſich

ſich bei ihm folgende Momente von ſelbſt, welche in jedem Urtheile über das, was ſchön iſt, enthalten ſind:

I.

Das Geſchmacksurtheil iſt äſthetiſch, d. h. bei dem Urtheile, daſs etwas ſchön ſei, oder nicht, beziehen wir die Vorſtellung durch die Einbildungskraft auf das Subject, und das Gefühl der Luſt oder Unluſt deſſelben. Der Beſtimmungsgrund des Urtheils iſt alſo bloſs ſubjectiv.

Das Wohlgefallen, welches das Geſchmacksurtheil beſtimmt, iſt alſo ohne alles Intereſſe. Nicht der Gedanke des Daſeyns des Gegenſtandes, in deſſelben Beziehung auf mein Begehrungsvermögen, beſtimmt mein Urtheil, ſondern, ganz gleichgültig in dieſer Hinſicht, fragen wir nur, ob die bloſse Vorſtellung des Gegenſtandes in uns mit Wohlgefallen begleitet ſei.

Schön iſt alſo der Gegenſtand eines Wohlgefallens an einem Gegenſtande oder einer Vorſtellungsart, ohne alles Intereſſe.

2.

Das Schöne iſt das, was ohne Begriffe als Object eines allgemeinen Wohlgefallens vorgeſtellt wird.

Die

Die Allgemeinheit des Wohlgefallens wird dabei nur als ſubjectiv vorgeſtellt. Ohne aus Begriffen und Erkenntnis die Theilnahme anderer an der Luſt folgern zu können, rechnet man deſſen ungeachtet bloſs im Bewuſstſein ſeines Zuſtandes auf jedermanns Beitritt. Und dieſes Bewuſstſein geht, mit ſeiner unmittelbaren Folge der Vorausſetzung der allgemeinen Mittheilbarkeit der Vorſtellungsart, der Luſt vorher.

3,

Das Urtheil über Schönheit hat nichts als die Form der Zweckmäſsigkeit eines Gegenſtandes, oder einer Vorſtellungsart deſſelben zum Grunde. Und Schönheit iſt Form der Zweckmäſsigkeit eines Gegenſtandes, ſofern ſie ohne *Vorſtellung eines Zweckes* an ihm wahrgenommen wird. *)

*) Die Vorſtellung wird bloſs auf das Subjeckt bezogen, und die Luſt drückt die Angemeſſenheit des Objects zu denen bei der Reflexion geſchäftigen Erkenntnisvermögen aus. Nemlich die Einbildungskraft kann die Formen nicht auffaſſen, ohne daſs die reflektirende Urtheilskraft ſie mit ihrem Vermögen, Anſchauungen auf Begriffe zu bringen, vergleiche. Findet ſie nun bei dieſer Vergleichung, daſs die Einbildungskraft zum Verſtande unabſichtlich in Einſtimmung geſetzt, und dadurch Luſt erregt wird, ſo ſieht ſie den Gegenſtand als zweckmäſsig für ihr Vermögen an, und eignet ihm das Prädikat des *Schönen* zu.

4.

Die Nothwendigkeit der allgemeinen Beyſtimmung, die in einem Geſchmacksurtheile gedacht wird, iſt eine ſubjective Nothwendigkeit, die unter der Vorausſetzung eines Gemeinſinns als objektiv vorgeſtellt wird.

Schön iſt, was ohne Begrif als Gegenſtand eines nothwendigen Wohlgefallens erkannt wird.

Geſchmack iſt das Vermögen, durch eine ſolche Luſt zu urtheilen. Und man bedarf keines weitern Nachdenkens, um einzuſehen, daſs nach Kant Geſchmacksurtheile durch Beweiſsgründe gar nicht beſtimmbar ſind, das der Beſtimmungsgrund jedes Geſchmacksurtheils nach ihm, von der Reflexion des Subjects über ſeinen eignen Zuſtand, der Luſt oder Unluſt abhängt, mit Abweiſung aller Vorſchriften und Regeln.

Kritiker ſollen es alſo nach dieſem Weltweiſen unterlaſſen, Prinzipien des Geſchmacks in dem Sinne aufſtellen zu wollen, daſs darunter Grundſätze gemeint ſeien, unter deren Bedingung man den Begrif eines Gegenſtandes ſubſumiren, und alsdenn durch einen Schluſs herausbringen könne, daſs er ſchön ſei. Allerdings aber ſollen ſie über die Erkenntnisvermögen

gen und ihr Geſchäfte in den Geſchmacksurtheilen Nachforſchung thun, und die wechſelſeitige ſubjective Zweckmäſsigkeit, deren Form in einer gegebenen Vorſtellung die Schönheit des Gegenſtandes derſelben iſt, in Beiſpielen auseinanderſetzen.

Die Kritik des Geſchmaks iſt nach ihm die Kunſt oder Wiſſenſchaft, das wechſelſeitige Verhältnis des Verſtandes und der Einbildungskraft zu einander in der gegebenen Vorſtellung, (ohne Beziehung auf vorhergehende Empfindung oder Begrif) mithin die Einhelligkeit oder Miſshelligkeit derſelben unter Regeln zu bringen, und ſie in Anſehung ihrer Bedingungen zu beſtimmen. Sie iſt Kunſt, wenn ſie dieſs uns in Beiſpielen zeigt, ſie iſt Wiſſenſchaft, wenn ſie die Möglichkeit einer ſolchen Beurtheilung von der Natur dieſer Vermögen, als Erkenntnisvermögen überhaupt, ableitet. Die letztere entwickelt das ſubjective Prinzip, welches unſre Urtheilskraft bei Prädicirung des Schönen befolgt, als ein ihr urſprünglich eignes Prinzip, entwickelt und rechtfertigt es. Die Kritik als Kunſt, ſucht bloſs die pſychologiſchen empiriſchen Regeln, nach denen der Geſchmack wircklich verfährt, (ohne über ihre Möglichkeit nachzudenken) auf die Beurtheilung ſeiner Gegenſtände anzuwenden, und kritiſirt die Produkte der ſchönen Kunſt, ſo wie jene das Vermögen ſelbſt ſie zu beurtheilen.

Allerdings wird Jeder, der die Sache etwas genauer erforscht, mit Kant darüber einig werden müssen, dass alle schöne Kunst, als schöne, in einer gewissen Form dargestellter Vorstellungen besteht, welche an und für sich, ohne dass man sich eines Gewinnes an Güte, Wahrheit oder eines Reizes der Sinnenbegier bewusst werden müsste, ein Wohlgefallen und eine Liebe erregt, welche die ganze Seele einnehmen, und an die Betrachtung der Form fesseln, und welche ihren Grund darin haben, dass bei Auffassung der Form Verstand und Einbildungskraft bei dem freiesten Spiele, ohne sich eines Zwekkes, oder der Befolgung von Regeln und Begriffen bewusst zu seyn, in vollkommener Harmonie wirken. Allein schwerlich dürfte auch Kant, oder irgend ein Vertheidiger seiner Geschmacks-Kritik, mit Grund leugnen können, dass kein Werk schöner Kunst, als Werk der Kunst, vorstellbar ist, ohne als Wirkung seiner Vollkommenheit ein Vergnügen anzunehmen, welches durch ausdrückliche Vorstellungen von Zweck und Gesetzmäfsigkeit bestimmt wird. In einem Werke schöner Kunst findet sich demnach zweyerley vereinigt: unmittelbares Vergnügen an der Form ohne Vorstellung von Zweck und Regel, und mittelbares Vergnügen durch Vorstellung dessen, was das Werk seyn soll und wirklich ist. Ohne das erste würde es nicht schön, ohne das zweyte kein schönes Werk der

Kunst

Kunst seyn. Allein eben so gewiss ist es, dass bei jedem wahren Werke schöner Kunst, das unmittelbare Vergnügen im Bewusstsein die Oberherrschaft hat, während das mittelbare Vergnügen ihm untergeordnet ist, und dass dieses Verhältnis um so mehr Statt findet, je schöner und originaler das Werk ist.

Diess scheint das Charakteristische von Werken schöner Kunst zu seyn, wie ferne sie diess sind. Es dringt sich aber auch zugleich dem unparteyischen Denker sogleich folgende Betrachtung auf: dass doch alle schöne Kunst Kunst vernünftiger Wesen ist, woraus sich die Folgerung zu ergeben scheint, dass in einem Werke der schönen Kunst, wenn es vollkommen und ausdaurend befriedigen solle, nicht bloss die Form schön seyn, sondern auch das Ganze von Vorstellungen, welches in ihm dargestellt wird, innerlich interessant seyn müsse. Sagt doch Kant selhst: (Krit. d. ästhet. Urth. 214. A. A.) „Wenn die schönen Künste „nicht nahe oder fern mit moralischen Ideen in „Verbindung gebracht werden, die allein ein „selbstständiges Wohlgefallen bei sich führen, so „ist das letztere (nemlich: nichts in der Idee zu„rückzulassen, den Geist stumpf, den Gegenstand „anekelnd und das Gemüth durch das Bewusst„sein seiner im Urtheile der Vernunft zweckwi„drigen Stimmung, mit sich selbst unzufrieden

„ und

„und launisch zu machen) ihr endliches Schick-„sal. Sie dienen alsdenn nur zur Zerstreuung, „deren man immer desto mehr bedürftig wird, „als man sich ihrer bedient, um die Unzufrie-„denheit des Gemüths mit sich selbst dadurch zu „vertreiben, dass man sich immer noch unnütz-„licher und mit sich selbst unzufriedner macht.“

Ohne mich hier auf die umständliche Entwickelung der Kantischen Ideen über schöne Kunst, Genie, Kunstgeschmack einzulassen, erlaube ich mir, folgende Betrachtungen mitzutheilen, woraus sich, wie mir scheint, selbst unter Begünstigung der Kantischen Grundsätze ergiebt, dass eine Philosophie über schöne Kunst Statt finde, worin sie bestehe, innerhalb welcher Grenzen sie sich halten müsse, u. s. w. Vielleicht dürfte man in der Idee derselben das Ausgezeichnete finden, dass die Rechte des Genies bei strenger Behauptung der Nothwendigkeit von Theorie und Regeln gänzlich unverletzt und uneingeschränkt bleiben.

1.

Man weiss, dass Kant selbst zweierlei Arten von Schönheit annimmt, die freie und die bloss anhängende Schönheit, wie er sich ausdrückt, man weiss, dass nach seiner Bemerkung die freie Schönheit keinen Begrif von dem voraussetzt, was der Gegenstand

ſtand ſeyn ſolle, die bloſs anhängende aber einer ſolchen, und die Vollkommenheit des Gegenſtandes nach demſelben vorausſetzt. In der Beurtheilung einer freien Schönheit iſt ihm das Geſchmacksurtheil rein, nicht rein hingegen in der Beurtheilung einer Schönheit, bei welcher zugleich auf den Begrif des Gegenſtandes geſehen werden muſs.

2.

Schönheiten der Kunſt ſind offenbar, nach dem Kantiſchen Ausdrucke, anhängende Schönheiten. „Um eine Naturſchönheit, als eine ſolche, zu beurtheilen, heiſst es in der Krit. der äſth. Urth. 186. brauche ich nicht vorher einen Begrif davon zu haben, was der Gegenſtand für ein Ding ſeyn ſolle, d. i. ich habe nicht nöthig den Zweck zu kennen, ſondern die bloſse Form, ohne Kenntnis des Zweckes, gefällt in der Beurtheilung für ſich ſelbſt. Wenn aber der Gegenſtand für ein Produkt der Kunſt gegeben iſt, und als ſolches für ſchön erklärt werden ſoll, ſo muſs, weil Kunſt immer einen Zweck in der Urſache vorausſetzt, zuerſt ein Begrif von dem zum Grunde gelegt werden, was das Ding ſeyn ſoll, und da die Zuſammenſtimmung des Mannigfal-

faltigen in einem Dinge, zu einer innern Beſtimmung deſſelben als Zweck die Vollkommenheit des Dinges iſt, ſo wird in der Beurtheilung der Kunſtſchönheit zugleich die Vollkommenheit des Dinges in Anſchlag gebracht werden müſſen, wornach in der Beurtheilung einer Naturſchönheit, als einer ſolchen, gar nicht die Frage iſt. " Kant hat auch gleich bei dem weſentlichen Begriffe der ſchönen Kunſt daraufRückſicht genommen: „An einem Produckte der ſchönen Kunſt, ſagt er S. 177. muſs man ſich bewuſst werden, daſs es Kunſt ſei, und nicht Natur, aber doch muſs die Zweckmäſsigkeit in der Form deſſelben von allem Zwange willkührlicher Regeln ſo frei ſcheinen, als ob es ein Produkt der bloſsen Natur ſei."

3.

Die Kantiſche Analytik des Schönen läſst ſich demnach, wenn ſie ſich irgend vollkommen anwenden läſst, nur auf freie Naturſchönheiten uneingeſchränckt anwenden, als von welchen man wenigſtens ohne Widerſinn die Momente annehmen kann, welche ſie entwickelt; allein ohne Einſchränkung ſchlechterdings nicht auf Werke der Kunſt. Und wenn Kant wirklich dies an mehrern Orten ſeiner Kritik thut, ſo

ſcheint

ſcheint unleugbar, daſs er mit ſeinen eignen Behauptungen gewiſſermaaſsen in Widerſtreit gerathe. Denn, einmal ſagen: daſs zum — Wohlgefallen an Werken ſchöner Kunſt das Bewuſstſeyn: daſs es Kunſt ſei, und Beurtheilung der Zweckmäſsigkeit gehöre, dann aber wieder: daſs auf ein Urtheil über die Schönheit eines Werkes der ſchönen Kunſt, Begriffe von ihrem Zwecke und ihrer Möglichkeit gar keinen Einfluſs haben dürfen, dieſs heiſst doch wohl nichts anders, als ſich ſelbſt widerſprechen. — Kant hat indeſſen ſelbſt wenigſtens den Anſchein einer Vereinigung ſeiner ſo geradezu entgegengeſetzten Behauptungen über ſchöne Kunſt zu bewirken geſucht, indem er (S. 179) Genie durch die angebohrne Gemüthsanlage erklärt, durch welche die Natur der Kunſt die Regel giebt. Allein ich muſs geſtehen, daſs die ganze Stelle, wo er dieſen Gedanken verfolgt, mir eine der ſonderbarſten im ganzen Buche iſt „Eine jede Kunſt, heiſst es: ſetzt Regeln voraus, durch deren Grundlegung allererſt ein Produkt, wenn es künſtlich heiſsen ſoll, als möglich vorgeſtellt wird.“ Regel kann hier nichts anders heiſsen, als: ein Begrif der beſtimmten Weiſe einem Mannigfaltigen Einheit zu geben, wiefern ohne ihn weder dieſs bewirkt werden, noch ohne Vorſtellung davon das ſchon bewirkte Werk beurtheilt werden

den

den kann. „Der Begrif der ſchönen Kunſt aber verſtattet nicht, daſs das Urtheil über die Schönheit ihres Produktes von irgend einer Regel abgeleitet werde, die einen Begrif zum Beſtimmungsgrunde habe, mithin ohne einen Begrif von der Art, wie es möglich ſei, zum Grunde zu legen." Wie harmonirt dieſe Stelle mit ſo vielen andern? S. 177. „An einem Produkte der ſchönen Kunſt muſs man ſich bewuſst werden, daſs es Kunſt ſei." S. 178. „Schöne Kunſt muſs als Natur anzuſehen ſeyn, ob man ſich ihrer zwar als Kunſt bewuſst iſt" S. 184. „Es giebt keine ſchöne Kunſt, in welcher nicht etwas Mechaniſches, welches nach Regeln gefaſst und befolgt werden kann, und etwas Schulgerechtes macht die weſentliche Bedingung der Kunſt aus. Denn etwas muſs dabei als Zweck gedacht werden, ſonſt kann man ihr Produkt gar keiner Kunſt zuſchreiben. Um aber einen Zweck ins Werk zu richten, dazu werden beſtimmte Regeln erfordert, von denen man ſich nicht frei ſprechen darf." S. 186. „Wenn der Gegenſtand für ein Produkt der Kunſt gegeben iſt, und als ſolches für ſchön erklärt werden ſoll, ſo muſs

zu-

zuerst ein Begrif von dem zum Grunde gelegt werden, was das Ding seyn soll, und da die Zusammenstimmung des Mannigfaltigen in einem Dinge zu einer innern Bestimmung desselben als Zweck, die Vollkommenheit des Dinges ist, so wird in der Beurtheilung der Kunstschönheit zugleich die Vollkommenheit des Dinges in Anschlag gebracht werden müssen.“ Also kann die schöne Kunst sich nicht selbst die Regel ausdenken, nach der sie ihr Produkt zu Stande bringen soll. Da nun gleichwohl ohne vorhergehende Regel ein Produkt niemals Kunst heissen kann, so muss die Natur im Subjekte der Kunst die Regel geben.“ In diesem Satze heisst Regel offenbar etwas ganz anders als im ersten, nemlich Richtung der zur Hervorbringung des Kunstwerks nöthigen Vermögen zur Gesetzmässigkeit ohne alle Vorstellung von dieser Gesetzmässigkeit. Da nun in dieser ganzen Stelle das Wort Regel in zwiefachem Sinne genommen wird, so muss es erlaubt seyn zu zweifeln, ob Kant etwas mehr dadurch bewirkt habe, als den blossen Anschein einer Vereinigung seiner so sonderbar entgegengesetzten Behauptungen über schöne Künste.

4.

So wie das Wohlgefallen an Werken schöner Kunst zum grofsen Theile auf Begriffen beruht, von dem Zwecke und Wesen der Kunst, so mufs es auch gewisse bestimmte Regeln für dieselben geben. Dies sind nun freilich nach Kantischer Strenge, keine eigentlichen Geschmacksregeln, sondern Regeln der Vereinbarung des Geschmaks mit der Vernunft. Da aber Kunstschönheiten nicht zu den freien Schönheiten, sondern zu den anhängenden gehören, welche letztern zum Theil nach andern Prinzipien beurtheilt werden, als die ersten, so mufs Geschmack in Beziehung auf schöne Kunst zum Theil etwas anders heifsen, als Geschmack in Beziehung auf freie Schönheit. Geschmack in Beziehung auf schöne Kunst kann nicht gedacht werden, als ein Vermögen, durch eine Lust zu urtheilen, die ihren Grund blos in der Form des Gegenstandes für die Reflexion überhaupt hat. Denn alle Geschmacksurtheile über Werke der schönen Kunst werden zum grofsen Theile bestimmt durch Begriffe von dem Wesen, dem Zwecke und der Zweckmäfsigkeit derselben. Was demnach in Beziehung auf schöne Kunst wahrer Geschmack sei, läfst sich nicht eher bestimmen, als jene Begriffe mit Wahrheit, Bestimmtheit und Vollständigkeit entwickelt worden; eine Behauptung, von welcher ich mich eben so wenig losreifsen kann, als ich fürchte,

dafs

dafs unpartheiifche Beurtheiler mich eines Misbrauchs des Wortes Gefchmack befchuldigen follten, durch welches die allgemeine Sprachweife das Vermögen der Beurtheilung des Kunftfchönen nach Begriffen und Einficht bezeichnet.

5.

Es ergiebt fich aus allem bisher Gefagten, dafs für die Werke der fchönen Kunft eine doppelte Beurtheilung Statt finden mufs, die eine durch das blofse Gefühl, und Bewufstfein der Stimmung feiner Gemüthskräfte, ohne beftimmende Regel und Begrif, die andere vermittelft wirklich beftimmender Regeln und Begriffe. Beide müffen nothwendig bey jedem Werke fchöner Kunft eintreten.

6.

Jedes wahre Werk fchöner Kunft enthält Eigenfchaften, welche fich aus allgemeinen Grundfätzen und Begriffen nicht erklären laffen, fondern blos bei der Auffaffung feiner Form unmittelbar empfunden werden können. Der Geift eines wahren Werks fchöner Kunft, ift in gewiffen Zügen unauflösbar und unbegreiflich. Der fchärffte Analyft von Werken des Genies, mufs bei der feinften Entwicklung, die er unternehmen konnte, immer noch geftehen, dafs er an einem grofsen Theile ihrer Eigenfchaften

ſeine Kunſt vergebens verſuche, uud ihn dem wirklichen Genuſſe eines Jeden im Zuſtande unmittelbarer Anſchauung des Werks, überlaſſen müſſe. Allein jedes wahre Werk ſchöner Kunſt enthält auch Eigenſchaften, welche ſich nach allgemeinen Grundſätzen und Begriffen entwikkeln, erklären, und prüfen laſſen. In Rückſicht auf die Eigenſchaften der erſten Art, iſt das Genie ſich ſelbſt räthſelhaft, in Rückſicht auf die der zweiten begreift es ſeine Handlungen nach Gründen, und kann die Art und Weiſe derſelben mittheilen. Es ſcheint alſo nur zum Theil wahr, wenn Kant Krit. der äſth. Urth. S. 182. ſagt, „kein Homer oder Wieland könne anzeigen, wie ſich ſeine phantaſiereiche und doch zugleich gedankenvolle Ideen, in ſeinem Kopfe, hervor und zuſammenfinden, darum weil er es ſelbſt nicht weiſs und es alſo auch keinen andern lehren kann. Ich bin überzeugt, daſs Wieland den Geiſt, welcher ſeine unſterblichen Werke beſeelt, zum Theil ſelbſt nicht entwickeln kann, aber eben ſo gewiſs iſt es mir, daſs er in Beziehung auf eine groſse Menge von Eigenſchaften, einen befriedigenden Kommentar über die Handlungen ſeines Geiſtes zu geben vermag.

7.

Für die Eigenſchaften der erſten Art giebt es nur Kriterien ihres Daſeyns, um ſich der Rich-

Richtigkeit ſeines Gefühles zu verſichern, und da in jenen Eigenſchaften die wahre Originalität eines Genies beſteht, ſo ſind dieſe Kriterien zugleich Kriterien wahrer Originalität. Die Eigenſchaften der zweiten Art ſind durchgängig beſtimmt von Prinzipien und Begriffen der Zweckmäſsigkeit. Die Kriterien des Daſeyns der Eigenſchaften erſtrer Art beruhen theils auf Begriffen von dem Charakter jener andern Arten des Intereſſe und des Vergnügens, mit welchen man das äſthetiſche nur zu leicht verwechſelt, theils auf pſychologiſchen Bemerkungen derjenigen Eigenthümlichkeiten, wodurch ſich unſer Gemüthszuſtand bei Betrachtung des Schönen auszeichnet. Die Prinzipien und Begriffe der Zweckmäſsigkeit für die Eigenſchaften der zweiten Art, flieſsen aus der Natur und dem Weſen der Künſte, aus den Geſetzen derjenigen Seelenkräfte, welche bei Betrachtung ihrer Werke thätig ſind. Ihre Gültigkeit hängt von demjenigen Vermögen ab, durch welches allein die Idee einer vollendeten Zweckmäſsigkeit möglich iſt, nämlich der praktiſchen Vernunft.

Allem bisher Geſagten zu Folge, trage ich kein Bedenken, folgende Ideen als hinlänglich gegründet aufzuſtellen:

Grundſätze und Begriffe können freilich Niemanden produktives Vermögen geben. Nie-

mand kann durch ſie in den Stand geſetzt werden, Stoffe ſchöner Werke auf künſtliche Weiſe hervorzubringen. Dies bedarf ſo gewiſs keines Beweiſes, als es noch nie einem Theoriſten eingefallen iſt, das Gegentheil zu behaupten: Baumgarten ſelbſt, deſſen Erwartungen von der philoſophiſchen Theorie des Schönen gewiſs die möglichſt gröſten waren, giebt ſehr gern die Behauptung zu: *Aeſthetici naſcuntur, non fiunt, uti poetae;* und ſchränkt ſich ganz darauf ein: *Aeſtheticum natum juvat theoria completior, rationis auctoritate commendabilior, exactior, minus confuſa, minus trepida. Aeſth. Prol.* §. 11.

Allein das Kunſtgenie hat bei jedem ſchönen Werke einen Zweck, oder, wenn wir es, ſo wie es iſt, ganz als Kind der Natur betrachten, die Natur bildet in demſelben eine Verbindung von Vorſtellungen, welche zu Hervorbringung einer beſtimmten Wirkung (des Vergnügens am Schönen) ſo zuſammentreffen, daſs man ſich ein ſolches Werk nicht anders als möglich denken kann, wenn nicht durch eine Idee, welche den Grund ſeines Daſeyns in beſtimmter Form enthalte. Das Genie ſelbſt muſs ſein Produkt aus dieſem Geſichtspunkte anſehen, und anerkennen, daſs die Natur durch ſeine Kräfte einen Zweck ausführe. Dieſer Zweck iſt nichts anders, (wenn man ihn nach ſeinem allgemeinſten charackteriſtiſchen Merkmale faſst,) denn ein Vergnügen, unabhängig von allem Intereſſe

tereſſe der Moralität und Wahrheit ſowohl, als der Sinnlichkeit, durch die bloſse Form eines Ganzen verknüpfter Vorſtellungen beſtimmt, wie fern bei Auffaſſung derſelben ins Bewuſst-ſeyn, ſich ein unabſichtliches und doch geſetz-mäſiges Wirken des Verſtandes, mit dem freie-ſten und doch kongruenten Spiele der Phantaſie vereinigt. Ehe der Künſtler an Darſtellung des Gegenſtandes ſeiner Begeiſterung denken kann, muſs er ohnſtreitig denſelben der Kritik unterwerfen, und da ihm mit ſeinem Genie ſelbſt das Kriterium der Anerkennung des Schönen, im Bewuſstſeyn gegeben iſt, ſo vermag er in der That nach gegründeter Einſicht zu entſcheiden, ob der Gegenſtand ſeiner Begeiſterung wirklich ein Stof für ſchöne Kunſt ſei, und welcher Grad des äſthetiſchen Werths demſelben zukomme.

Ich zeichne folgende Punkte aus, als ſol-che, welche ſchwerlich bezweifelt werden dürften:

1.

Das begeiſterte Genie kann ſich ſelbſt in der Beurtheilung ſeines Zuſtandes täuſchen, kann das äſthetiſche Intereſſe mit dem morali-ſchen, intellecktuellen oder ſinnlichen, die äſt-thetiſche Begeiſterung mit dem moraliſchen oder intellecktuellen Enthuſiasmus oder wohl mit ei-ner feurigen Leidenſchaft der Sinnlichkeit ver-

wechſeln. So wie ſich nun auf das genaueſte, und nach unbezweifelten Grundſätzen beſtimmen läſst, worinnen ſich das moraliſche, intellecktuelle, thieriſch ſinnliche und äſthetiſche Intereſſe von einander unterſcheiden, ſo kann man auch unſtreitig in der Philoſophie der ſchönen Kunſt ein Prinzip aufſtellen, nach welchem das begeiſterte Genie, bevor es darſtellt, den Gegenſtand ſeiner Begeiſterung prüfen muſs, um ſich vernünftig zu überzeugen, daſs derſelbe wirklich ein Gegenſtand für ſchöne artiſtiſche Darſtellung ſei.

2.

Das äſthetiſche Intereſſe der Gegenſtände der Begeiſterung iſt mannigfaltiger Grade fähig, und es ergeben ſich, ſcheint mir, aus der Natur der Sache gewiſſe Prinzipien, nach welchen beſtimmt werden kann, ob das äſthetiſche Intereſſe eines gewiſſen Gegenſtandes an ſich ſelbſt ſtark genug ſey, um ihm gerechten Anſpruch auf artiſtiſche Darſtellung zu geben.

3.

Unerachtet das äſthetiſche Intereſſe allein die Gegenſtände der Künſtlerbegeiſterung der Schönheit fähig macht, ſo gewährt es doch an und für ſich, einen zu flüchtigen, bald abzuſchmeckenden und zu erſchöpfenden Genuſs, als daſs durch ſelbiges allein Werke der Kunſt ein dau-

dauerndes, ſich ſelbſt erneuerndes und belebendes Vergnügen erwecken könnten. Um ſo mehr muſs man die Weisheit der Natur bewundern, welche den Seelen der Kunſtgenien, jene in ihren wahrhaft ſchönen Werken ſich unzweideutig ausdrückende Stimmung gegeben hat, mit dem äſthetiſchen Intereſſe andre edle Intereſſes der Menſchheit zu verknüpfen. Unerachtet demnach keine Theorie erſt dem Genie dieſe Determinationen mitzutheilen braucht, oder auch nur einmal mittheilen kann, ſo vermag ſie dennoch Grundſätze aufzuſtellen, nach welchen das Genie ſeine Vermögen, und die freien Produkte deſſelben vor aller Prüfung darſtellen könne, Grundſätze, nach welchen es ſich von dieſer Seite allmählig zu bilden vermöge.

4.

Das Genie muſs, um vernünftiger Weiſe an Darſtellung denken zu können, den Gegenſtand ſeiner Begeiſterung, und dieſe ſelbſt für allgemein mittheilbar halten. Dieſe Vorausſetzung entſpringt durch das Bewuſstſeyn, daſs das äſthetiſche Intereſſe und die ihm etwa beigeſellten andern Intereſſes, von der Wirkſamkeit ſolcher Anlagen des menſchlichen Geiſtes abhängen, welche, ob zwar unendlich mannigfaltig modificirt, doch im Grunde Allen zukommen. Auch hierin kann das Genie ſich täuſchen, kann individuelles Intereſſe eines Gegen-

ſtandes für allgemein gültiges menſchliches Intereſſe nehmen. Wie fern nun die Philoſophie die natürlichen Bedingungen der Allgemeingülkeit und Mittheilbarkeit menſchlicher Gefühlszuſtände beſtimmen kann, ſo laſſen ſich auch in dieſer Hinſicht philoſophiſche Grundſätze für die Kunſt angeben; Grundſätze, die das Genie in der Prüfung des Gegenſtandes ſeiner Begeiſterung vor aller Darſtellung leiten können.

5.

Der Gegenſtand der Begeiſterung des Genies kann immer äſthetiſches Intereſſe haben, und doch können in dem Ganzen verknüpfter Vorſtellungen, welches er ausmacht, Fehler der Unvollſtändigkeit, Inconſequenz, Disharmonie und Unrichtigkeit liegen, welche, ſich vor dem Richterſtuhle der Urtheilskraft nicht entſchuldigen laſſen, Fehler, welche unerachtet ſie das äſthetiſche Intereſſe nicht aufheben, dennoch es nicht den Grad von Lauterkeit und Stärke erreichen laſſen, welcher auſſerdem möglich wäre. Daſs es beſtimmte philoſophiſche Grundſätze gebe, nach welchen das Genie vor aller Darſtellung, den Gegenſtand ſeiner Begeiſterung in jener Hinſicht prüfen könne, ſcheint mir, wenn irgend etwas, keinem Zweifel ausgeſetzt zu ſeyn.

Alle

Alle Grundſätze dieſer Art, welche ſich für ſchöne Kunſt geben laſſen, flieſsen aus der Natur des Kunſtgenies, und dem wahren Charakter ſeiner Produckte ſelbſt. Die Werke des Genies ſind alſo in ſo fern die Quellen aller Regeln, wiefern ſich in ihnen die eigenthümliche zweckmäſige Wirkungsart der Vermögen deſſelben ausdrückt. Dieſe Grundſätze ſind durchaus Grundſätze der Zweckmäſsigkeit, welche das Genie leiten ſollen, in jedem Werke ſeinem Charakter und Zwecke vollkommen treu zu bleiben, immer das ganz und ohne Einſchränhung zu ſeyn, was es nach ſeinen Naturanlagen ſeyn ſoll.

Sobald der Künſtler es unternimmt, den Gegenſtand ſeiner Begeiſterung äuſserlich darzuſtellen, ſo ſetzt er ſich damit einen Zweck, den er durch gewiſſe Mittel und Handlungen erreichen will. Sein Zweck iſt im Allgemeinen kein andrer: als; durch die Form der äuſsern Darſtellung oder des Ausdrucks die Unterhaltung und Mittheilung desjenigen äſtthetiſchen Intereſſes zu bewirken, welches der Gegenſtand der Begeiſterung im Innern des Bewuſst-ſeins und Vorſtellungsvermögens verurſachte. In dieſer Situation wirkt er durchgängig nach Grundſätzen und Begriffen, und wird wie jeder Andre angeſehen, der durch Anwendung gewiſſer Mittel einen Zweck erreichen will. Die vor-

vorzüglichſten Grundſätze und Begriffe, denen das darſtellende Genie unterworfen iſt, ergeben ſich aus der Art des Zweckes, auf den es als darſtellendes hinarbeitet, und der Natur der Mittel für die Darſtellung.

Die Grundſätze für das Genie ſtützen ſich alle auf das wirkliche Daſein der Kunſtgenien, ihrer Produkte, als ſolcher, und deren Wirkungen auf die Empfindſamkeit des Menſchen.

So wie alle philoſophiſche Wiſſenſchaft über die gemeinſchaftlichen geiſtigen Vermögen der Menſchheit aus Zergliederung der Wirkungen derſelben, innerhalb den Gränzen des Bewuſstſeins hervorgeht, ſo ruht am Ende alle Kenntnis des Genies, ruhen alle Regeln der Zweckmäſsigkeit für daſſelbe auf Betrachtung und Auseinanderſetzung der Eigenſchaften der Werke deſſelben.

Indem ich dieſes ſage, glaube ich keinesweges die Theorie der Künſte an den Zufall zu knüpfen, vielmehr dieſelbe auf diejenige Grundlage zurückzuführen, auf welcher allein ſie mit Feſtigkeit ruhen kann. Nicht der bloſse Genuſs, und eine blinde Anſchauung der Werke des Genies ohne Raiſonnement kann dem Geſchmack eine ſichere Bildung geben, nur aus philoſophiſcher Zergliederung ihrer Beſtandtheile und kritiſcher Erwägung derſelben in Beziehung auf Grün-

Gründe und Folgen ergeben ſich einerſeits die theoretiſchen Wahrheiten über die characteriſtiſche Stimmung der geiſtigen Vermögen in Hervorbringung und Bildung des Schönen, und die Naturgeſetze, nach welchen ſie in dieſem Zuſtande wirken, andererſeits Stoffe zu Regeln für die möglichſte Bildung derſelben, um das Höchſte, Zweckmäſsigſte hervorzubringen.

Daſs übrigens Kant ſelbſt keinesweges alle Grundſätze für Vollkommenheit eines Werks der ſchönen Kunſt leugnen könne; wird mir durch folgende Bemerkung mehr als wahrſcheinlich: dieſer Weltweiſe beſtimmt in ſeiner Kritik der äſthetiſchen Urtheilskraft ſehr genau, was ein Genie zur ſchönen Kunſt, was ſchöne Kunſt, was ein Werk ſchöner Kunſt ſei. Ich frage beſcheidentlich: folgt nicht aus dieſen Beſtimmungen allein ſchon eine Reihe von Grundſätzen? Wenn Kant die Kriterien des Genies zur ſchönen Kunſt, der ſchönen Kunſt und ihrer Werke entwickelt, folgt nicht aus dieſen Entwickelungen mit logiſcher Nothwendigkeit, was kein Genie für ſchöne Kunſt, was kein Werk eines Genies für ſchöne Kunſt ſei? läſst ſich nicht nach denſelben gewiſſermaſsen der Grad von äſthetiſcher Trefflichkeit eines Werks beſtimmen?

Al-

Allein obwohl die Grundſätze und Regeln der philoſophiſchen Theorie der ſchönen Künſte, ihrem Innhalte nach, keine andre Quelle haben, als die Betrachtung der Natur des Genies, ſo wie es ſich in ſeinen Werken äuſsert, ſo hängt dennoch ihre gebiethende Kraft von der moraliſchen Vernunft ab, als welche allein alles Intereſſe an eine Zweckmäſsigkeit, die ihrer ſelbſt wegen gefalle, begründet.

Wenn ich vorausſetzen darf, daſs alle bisherige Behauptungen der Wahrheit angemeſſen ſind, ſo darf ich auch einen Entwurf zu einer philoſophiſchen Theorie für die ſchöne Kunſt wagen.

Die philoſophiſche Theorie der ſchönen Kunſt hat zwey Hauptfragen zu ihren vorzüglichſten Gegenſtänden. Sie fragt nämlich: 1) was das Kunſtgenie leiſten könne; dann: 2) was das Kunſtgenie leiſten ſolle. Der Inbegrif von Wahrheiten, durch welche die erſtere Frage beantwortet wird, könnte die Naturkunde des Genies für ſchöne Kunſt heiſsen; der Inbegrif von Grundſätzen zur Beantwortung der zweiten, die Teleologie des Genies für ſchöne Kunſt.

Die Naturkunde des Genies muſs aus lauter Thatſachen und aus Folgerungen beſtehen,

hen, welche auf Thatſachen beruhen. Ihre Quellen ſind die daſeyenden Werke des Genies in jeder Kunſt, ohne welche Grundſätze für das Kunſtſchöne gar nicht möglich wären. Es iſt etwas trivial, zu bemerken, daſs die ſchöne Kunſt eher da war, als ihre Theorie. Muſs nicht Licht daſeyn, ehe Optik erfunden werden kann? Daſs es aber Genieen und durch ſie ſchöne Kunſt gebe, erhellt aus der Thatſache der Produkte gewiſſer Geiſter, deren Wirkungen in einem gewiſſen allgemeinen Charakter zuſammenſtimmen.

Die erſte Obliegenheit der Naturkunde des Genies beſteht darinn, ihren Gegenſtand beſtimmt darzuſtellen, und die aller Theorie zum Grunde liegenden Fakta: Es giebt Genieen für ſchöne Kunſt; es giebt Werke ſchöner Kunſt; es giebt ſchöne Kunſt; in ihr gehöriges Licht zu ſtellen. Indem dieſes geſchieht, muſs ſich ein Grundſatz für alle ſchöne Kunſt ergeben, welcher mit vollkommenem Rechte an der Spitze der Theorie ſteht. Dieſer Grundſatz drückt die gemeinſame Eigenthümlichkeit aller wahren Werke ſchöner Kunſt aus. Man würde nie auf die Benennung ſchöne Kunſt gekommen ſeyn, wenn nicht zwiſchen den Werken der Kunſtgenieen und der Schönheit der Natur eine wahre Analogie wäre. Um alſo zu dem Grundſatze der ſchönen Kunſt

zu gelangen, muſs die Naturkunde des Geniees von der Erörterung des Begriffes des Schönen der Natur ausgehn, und zeigen, daſs die Werke der Kunſtgenieen eine Wirkung auf das Gefühlvermögen hervorbringen, welche derjenigen weſentlich ähnlich iſt, welche das Schöne der Natur hervorbringt.

Um ſich hier nicht zu täuſchen, müſſen wohl unterſchieden werden: die Gründe, durch welche das Vergnügen am Schönen der Kunſt entſtehet, und die Grundſätze, nach welchen man über dieſe Gründe ſelbſt reflektirt, wenn man das Vergnügen am Schönen zum Gegenſtande ſeiner Erforſchung macht.

Unterſcheidet man dieſe beiden Dinge genau, ſo ergiebt ſich in Beziehung auf Werke ſchöner Kunſt, daſs ſie alle darin übereinſtimmen: daſs durch eine gewiſſe Handlungsweiſe des Vorſtellungsvermögens gewiſſer Geiſter, Gegenſtände der Vorſtellung bewirkt werden, welche ein Vergnügen verurſachen, wie die ſchönen Werke der Natur ſelbſt. Und ſo wäre denn Uebereinſtimmung mit der ſchönen Natur, wohl verſtanden, der oberſte Grundſatz für die ſchönen Künſte, um ihr gemeinſchaftliches eigenthümliches Weſen zu bezeichnen. Zwar iſt Vergnügen an einem Werke

ſchö-

schöne Kunst **ohne** Begriffe gar nicht möglich; aber deſshalb entsteht nicht bey Betrachtung eines solchen alles Vergnügen **durch** Begriffe; vielmehr erweckt jedes Werk schöner Kunst Vergnügen, welches von Begriffen als seinen Ursachen nicht abhängt, und dieses unmittelbare Vergnügen hat im Bewuſstseyn die Oberherrschaft, oft so sehr die Oberherrschaft, daſs es die Begriffe des Gegenstandes verdunkelt, und uns wohlgar auf Augenblicke wähnen läſst, als fänden bey unserm Zustande dergleichen gar nicht Statt.

Hat die Naturkunde des Genies für schöne Kunst den gemeinsamen eigenthümlichen Charakter des Kunstschönen entwickelt, so giebt sie nun diejenigen Kräfte und Verhältnisse von Kräften an, welche dem Genie für schöne Kunst wesentlich angehören.

Hat sie im Allgemeinen den Character des Kunstschönen, und die Bestandtheile des Kunstgenies dargestellt, so geht sie nun zur Betrachtung der einzelnen Künste über, bestimmt den Begrif des Schönen in besonderer Beziehung auf Dichtkunst, Tonkunst, Tanzkunst, bildende Kunst und Gartenkunst.

1. Wird durch jedes Werk der schönen Kunst unmittelbares Vergnügen erregt, und sind die

demselben zum Grunde liegenden Eigenschaften diejenigen, welche vorzüglich die Treflichkeit und Originalität des Werkes entscheiden, so wird die Naturkunde des Genies die Kriterien der Anerkennung jener Eigenschaften mittheilen; das einzige, was sie in Hinsicht derselben thun kann, da sie nicht von Grundsätzen und Begriffen abhängen. Der Inbegrif dieser Kriterien ist eine Theorie der Originalität in der schönen Kunst.

2. Können mannigfaltige Stoffe von verschiedenem Interesse in an sich wohlgefälliger, d. i. schöner Form dargestellt werden, und ist kein Stoff gedenkbar, der nicht ein von der Wohlgefälligkeit der Form seiner Darstellung unabhängiges Interesse mit sich führte, so kommt es der Naturkunde des Genies für schöne Kunst zu, diejenigen Stoffe zu klassificiren, deren Interesse sich mit unmittelbarer Wohlgefälligkeit der Form vereinigen läſst. Hieher gehören die Untersuchungen über das Erhabene, Rührende, Naive, Komische u.s.w. Theorie des Interessanten in Verknüpfung mit der Schönheit der Form.

3. Wird beym Genusse von jedem Werke schöner Kunst zugleich Vergnügen durch Begriffe von der Natur und dem Zwecke der Sache erregt; so muſs die Naturkunde des Genies die Prinzi-

pien

pien derjenigen Zweckmäſsigkeit darſtellen, ohne welche ein Werk ſchöner Kunſt gar nicht gefallen könnte, und zu welcher die Natur ſelbſt die wahren Genieen ohne Regel und Abſicht hinleitet. Hieher gehören z. B. die Grundſätze über Einheit, Harmonie, Verhältnismäſsigkeit u. ſ. w. Theorie der Regelmäſsigkeit in Werken ſchöner Kunſt.

Ueberſehen wir alle eben angeführte Erforderniſſe zu einer Naturkunde des Geniees für ſchöne Kunſt, ſo finden wir, daſs ſie in allen ihren Theilen auf Betrachtung und Analyſe der Eigenſchaften von Werken des Genies beruht, alſo keinesweges von einem mit der Kunſt nicht vertrauten, wenn auch noch ſo ſcharfſinnigen Denker, etwa auf ſeiner Stube ausgeſponnen werden kann. So nothwendig demnach, als dem Theoriſten der ſchönen Kunſt eine tiefe Kenntnis der Philoſophie und ein groſses Talent der Beobachtung und Prüfung nach Prinzipien iſt, eben ſo unentbehrlich iſt ihm eine ausgebreitete Kenntnis der Klaſſiſchen Werke einer jeden ſchönen Kunſt ſelbſt. Allein leider fehlt es den Philoſophen immer an Kunſtwerken, und den Sammlern der Kunſtwerke an Philoſophie. *)

 Es

*) Ich kann hier einen Wunſch nicht zurück halten, der ſich mir eben ſo oft aufdringt, als man äſthetiſche Vor-

Es ist in der menschlichen Natur gegründet, dass wir jedes unsrer Willkühr überlassene Vermögen auf die Idee seiner höchsten möglichen Ausbildung beziehen. Das wahre Genie für schöne Kunst ist immer auf ein solches Ideal gerichtet, und Jeder, welcher, gleich beseelt vom Geiste der Philosophie und dem Geiste der Kunst, nach Prinzipien über die Handlungen und Produkte desselben nachdenkt, muss seiner Nachforschung und Beurtheiluug ein solches Ideal zum Grunde legen.

Ich nenne den Inbegrif von Grundsätzen für die höchste Vollendung und Zweckmäsigkeit der Werke der schönen Kunst die Teleologie des Genies für schöne Kunst. Sie setzt die Naturkunde des Geniees voraus.

Die Teleologie des Geniees denkt sich den Menschen nicht blos mit entwickeltem Gefühle und Geschmacke für das Schöne, sondern auch als ausgebildet von Seiten seiner übrigen höheren

Vorlesungen verlangt. Sollte nicht auf jeder wohleingerichteten Universität eine öffentliche Sammlung von Zeichnungen, Kupferstichen, Gemählden, Statuen seyn, eine Sammlung, die wenigstens vollständig genug wäre, um die Grundsätze für die Hauptpartieen der bildenden Kunst durch Beyspiele zu erläutern?

ren Vermögen. Einem Menſchen, welcher auf dieſer Stufe der Veredlung ſteht, genügt das bloſse Schöne nicht, er will in der Form deſſelben immer nur das Gute und Wahre ſehen.

Der höchſte Grundſatz der Teleologie des Genies für ſchöne Kunſt iſt: Darſtellung des Guten und Wahren in einer Form, analog der Schönheit der Natur. Güte und Wahrheit werden hier in weiterer Bedeutung genommen, und die Teleologie des Genies für ſchöne Kunſt muſs zuvörderſt das Weſen der Güte und Wahrheit, in wiefern ſie in der Form des Schönen erſcheinen können, entwickeln, und dieſe Entwickelung auf die beſondern Künſte anwenden, wodurch denn für jede derſelben ein eigner höchſter Grundſatz erfolgt.

Wenn die Teleologie des Genies für ſchöne Kunſt von dem eben angeführten Grundſatze ausgeht, ſo ſind alle Regeln, die ſie giebt, um mich des Kantiſchen Ausdruckes zu bedienen: Regeln der Vereinbarung des Geſchmackes mit der Vernunft; Regeln, die eben deſshalb nothwendig ſind, weil die Handlungsweiſe und das Intereſſe der Vernunft nothwendig ſind. Und wenn der Geſchmack für das Genie der Kunſt erſt dann ſeine höchſte

 Aus-

bildung hat, wenn er mit der Vernunft harmonirt, so sagt man von der Teleologie für die schöne Kunst nicht zu viel, wenn man ihr die Grundsätze für die Vervollkommnung des Geschmacks für schöne Kunst zueignet.

(Die Fortsetzung folgt.)

II.

II.

Aesthetische Grundsätze über die Allegorie der schönen Kunst, vorzüglich der bildenden und der Dichtkunst.

Die Theorie der allegorischen schönen Kunst gehört unstreitig unter die schwersten Theile der Philosophie über das Schöne, und, wie viele scharfsinnige Männer auch sich mit der Bearbeitung derselben beschäftigt haben, so hat man dennoch bis jetzt auch nicht einmahl über den richtigen Grundbegrif derselben einig werden können. Um so weniger wird es überflüssig scheinen, wenn ich in gegenwärtigem Aufsatze einen kleinen Beytrag zur mehrern Aufklärung eines so interessanten Gegenstandes zu liefern versuche.

Die Fragen, auf welche ich vorzüglich mein Augenmerk richten zu müssen glaube, sind die folgenden:

1.

Was ist im Allgemeinen die Allegorie, als Werk der schönen Kunst?

2.

Worin besteht im Allgemeinen das Genie für Allegorie der schönen Kunst? Wie wirken die Seelenkräfte des Künstlers bey Erfindung und Ausbildung derselben?

3.

Welches sind die ächten Gegenstände für allegorische Darstellung der schönen Kunst?

4.

Welche sind die Hauptvollkommenheiten eines allegorischen Werkes der schönen Kunst im Allgemeinen.

I.

Was ist Allegorie, als Werk schöner Kunst?

Man sagt etwas sehr Gemeines, wenn man die Allegorie als ein Bild erklärt, in so fern es an die Stelle der bezeichneten Sache gesetzt wird; wenigstens reicht dieser Begrif nicht zu, um das Wesen derselben, in wiefern sie eine besondere Klasse von Werken schöner Kunst ausmacht, zu bestimmen. Die allegorische so wie überhaupt alle bildliche Darstellung von Ideen kann aus einem zwiefachen Interesse hervorgehen, entweder aus einem Interesse des Erkenntnisvermögens, oder dem

dem vereinigten Intereſſe des Begehrungsvermögens und Geſchmacks. Diejenige allegoriſche Darſtellung von Ideen, welche aus dem Intereſſe des Erkenntnisvermögens hervorgeht, hat den Zweck, die Aufmerkſamkeit der Menſchen mit Leichtheit auf abgezogene Begriffe und allgemeine Wahrheiten zu richten, und an die Betrachtung derſelben zu feſſeln, indem man ſie anſchaulich darſtellt, und dadurch dem gemeinem Verſtande evident macht. Allegoriſche Darſtellungen dieſer Art ſind: Sinnbilder, Parabeln, Fabeln; Gattungen von Werken, deren keine, ſtreng genommen, zu dem Gebiethe der ſchönen Kunſt gehört. Diejenige allegoriſche Darſtellung von Ideen, welche aus dem vereinigten Intereſſe des Begehrungsvermögens und Geſchmacks hervorgeht, zeigt ſich: a) in der Allegorie, als bloſser Figur der Rede; b) in der Allegorie, als Werke ſchöner Kunſt. Die Allegorie, als Figur, iſt kein Ganzes, ſondern blos Theil, nicht Zweck des Künſtlers, Redners, oder Schriftſtellers überhaupt, ſondern blos Mittel zum Zwecke, ſie hat nur Vollkommenheit im Verhältniſſe gegen das Ganze, zu dem ſie gehört; die Allegorie, als Werk ſchöner Kunſt, iſt ein für ſich beſtehendes Ganzes, ſie ſelbſt, ihrer Form nach, iſt Zweck des Künſtlers.

Die

Die Allegorie, als Werk der ſchönen Kunſt, zielt nicht blos darauf hin, daſs man die Ideen, welche die Bilder darſtellen ſollen, anerkenne, ihr letzter und weſentlicher Zweck iſt die Schönheit der Formen und der Verſinnlichung, an ſich, und als Ausdruck der Liebe zu den Ideen betrachtet. Darauf gründet ſich auch der auffallende Unterſchied zwiſchen der Ausführung eines Sinnbildes, und der Ausführung einer Allegorie. Das Sinnbild muſs ſich mit gröſster Präciſion auf die Angabe durchgängig ähnlicher Züge einſchränken; ohne ſich jenen Schmuck und jene reizenden Zufälligkeiten zu erlauben, welche der Allegorie frey ſtehen, ja zu ihrem Weſen gehören, wie fern Schönheit ihr Zweck iſt.

Die Allegorie als Werk der ſchönen Kunſt drückt einen ſchwärmeriſcheu Zuſtand aus, wo die Phantaſie alle ihre Schätze aufbiethet, um das Intereſſe für eine Idee durch eine ihm ganz entſprechende Verſinnlichung darzuſtellen, und ſie iſt um ſo vollkommener, je idealiſcher ihre Formen und Bilder ſind, je ein reicheres Spiel von analogen Bildern ſie mit der Hauptidee vergeſellſchaftet..

Wenn der letzte Zweck der Allegorie, als Werkes ſchöner Kunſt, kein anderer iſt, als: die Schönheit der Formen und Verſinnli-

chung

chung an ſich, und als Ausdruck der Liebe zu der Idee betrachtet, ſo kann man jene Werke gar nicht zur ſchönen Kunſt rechnen, in denen ſich Haſs, Verachtung, Schrecken und ähnliche Leidenſchaften durch entſprechende Verſinnlichung ausdrücken, und zwar ſo, daſs dieſs Hauptzweck iſt. Empfindung des Schönen muſs jederzeit die Hauptwirkung der allegoriſchen Darſtellung im Ganzen ſeyn.

Attribute nennt man in Werken der Allegoriſchen Kunſt diejenigen Theile oder Nebenſtücke einer allegoriſchen Figur, welche entweder an und für ſich die geiſtige, moraliſche Bedeutung derſelben unmittelbar und vollkommen ausdrücken, oder doch zum vollkommenern und lebhaftern Ausdrucke derſelben beytragen.

Die Attribute ſind, in Rückſicht dieſes Unterſchiedes entweder weſentliche oder hinzukommende.

Die weſentlichen Attribute bewirken die Anerkennung der allegoriſchen Figur nach ihrer wahren Bedeutung; ſie ſind entweder: 1. ſymboliſche, d. i. ſolche, die ſich auf wirkliche Aehnlichkeit, oder Analogie gründen; oder 2. konventionelle d. i. ſolche, die ſich auf zufällige Verknüpfung gewiſſer Bilder

mit

mit gewissen Ideen gründen. So sind symbolische Attribute: die Wage der Gerechtigkeit, das Nektargeschirr der Jugend, das heilige Feuer der Keuschheit, als Vestalin, die Schlange und der Spiegel der Klugheit, die Brüste der Natur, der Mohn des Schlafs, der Finger auf dem Munde des Harpokrates; konventionelle Attribute: die Mütze, der Huth der Freyheit, die Schlange der Ärzneykunst, die Lilien Frankeichs u. s. w.

Ein Attribut ist um so mehr ästhetisch, je mehr es fähig ist, die Einbildungskraft ins Spiel zu setzen, um sich über eine Menge von verwandten Vorstellungen zu verbreiten, die mehr denken lassen, als man in einem durch Worte bestimmten Begriffe ausdrücken kann. Die Vorstellkraft bleibt bey einem solchen Attribute allerdings auf die Hauptidee gerichtet, aber sie verliehrt sich zu gleicher Zeit in einer unbestimmbaren Menge ihr mehr oder weniger klar und deutlich vorschwebender Reihen analoger Vorstellungen. *)

Die

*) Man sehe Kants feine Bemerkungen über die ästhetische Idee, Krit. der Urtheilskr. A. A. 192-195. Die ästhetische Idee, sagt er hier unter andern: ist eine einem gegebenen Begriffe beygesellte Vorstellung der Einbildungskraft, welche mit einer solchen Mannigfaltigkeit der Theilvorstellungen in dem freyen Gebrau-

Die Allegorie ist sich im Allgemeinen in allen Künsten gleich, in besondern unterscheidet sie sich: a) nach dem gröſsern oder geringern Umfange des Ideenkreiſses, aus welchem eine Kunst, nach dem Zeichen, durch welches sie darstellt, ihre allegorischen Stoffe nehmen kann. Die Dichtkunst hat von dieser Seite den unbestreitbaren Vorrang vor jeder andern Kunst; b) nach dem Umfange der Sphäre von Vorstellungen für Sinnen und Einbildungskraft, welche jede Kunst durch ihr Zeichen eröfnen kann. Die Dichtkunst stellt unmittelbar keinem Sinne etwas dar, allein sie hat unter allen Künsten das ausgebreiteteste Vermögen, die Einbildungskraft durch Bilder von Gegenständen eines jeden Sinnes zu beschäftigen. Sehr natürlich, daſs sie ihre allegorischen Gegenstände durch mannigfaltigere und mehrere Attribute bestimmen, erhöhen, und verschönern kann, als jede andere Kunst. Alle übrigen, welche der Allegorie fähig sind, bildende Kunst, Gartenkunst, Tanzkunst, müſsen ihr in diesem Stücke nach-

brauche derselben verbunden ist, daſs für sie kein Ausdruck, der einen bestimmten Begrif bezeichnet, gefunden werden kann, die also viel unnennbares zu einem Begriffe hinzudenken läſst, davon das Gefühl die Erkenntnisvermögen belebt: und mit der Sprache, als bloſsem Buchstaben, Geist verbindet.

nachstehen. Die Dichtkunst und Tanzkunst haben aber auch noch für die Allegorie den Vortheil vor den übrigen Künsten voraus, daſs sie ihre allegorischen Wesen in Handlung versetzen und eben dadurch ihre Ideen vollständiger und mannigfaltiger ausdrücken können. Die bildende Kunst kann uns nur ein einziges Moment für den Anblick geben, und höchstens der Phantasie die Richtung mittheilen, Handlung hinzu zudichten, indem sie ein Allegorisches Wesen in einer solchen Situation, Attitude, Richtung der Glieder darstellt, welche mit Handlung als Ursache oder Wirkung wesentlich zusammenhängt, c) nach dem mehr oder weniger eingeschränkten Vermögen einer Kunst, ihre allegorischen Ideen auszuführen. Auch hierinn behauptet die Dichtkunst den Vorrang, indem sie ganze Systeme von Ideen allegorisch darstellen und entwickeln kann. d) nach der mehrern oder wenigern Einheit, der jede Kunst in ihren allegorischen Darstellungen fähig ist. Die bildende Kunst hat hierinn den Vorrang vor den übrigen; e) nach der gröſsern oder geringern Evidenz, welche jede Kunst ihren allegorischen Darstellungen ertheilen kann. Die Dichtkunst hat von dieser Seite vor den übrigen Künsten den groſsen Vortheil, daſs sie fähig ist, mit ihren allegorischen Gemählden zugleich die bestimmte Andeutung der Idee zu verknüpfen.

II.

Worin besteht das Genie für Allegorie der schönen Kunst?

Das Genie zur Allegorie in jeder schönen Kunst ist eine Vereinigung von philosophischen und ästhetischen Talenten.

I.

1. Jede allegorische Darstellung einer schönen Kunst bezieht sich auf allgemeine Ideen, welche ein für die ganze Menschheit oder für einen grossen Theil derselben interessantes Verhältnis ausdrücken. Es giebt drey Hauptverhältnisse der Menschheit, auf welche sich, wie mir scheint, alle mögliche allegorische Darstellungen der schönen Kunst zurückführen lassen: a. das Verhältnis der Menschheit zur Natur in Beziehung auf Leben, Triebe und Gefühle. Die Natur hat Kräfte, Leben zu geben, und Leben zu nehmen, Triebe zu befriedigen und Trieben Befriedigung zu versagen, angenehme und unangenehme Gefühle zu gewähren; der Mensch hat Kräfte, für Leben und Genuss; diese Kräfte haben Grenzen ihrer Wirksamkeit; Bedingungen, unter denen sie aufhört, oder gehindert wird. Natur — Zeit — Schicksal — Leben, Kindheit, Jugend, Mannheit, Alter, Tod — Wollust, Freude, Traurigkeit — Ueberfluss, Armuth — Gesundheit, Krankheit, Hofnung, Furcht, Morgen, Mit-

tag, Abend, Nacht, Frühling, Sommer, Herbst, Winter, Schlaf, Traum, u. s. w. sind allgemeine Ideen, welche ein Verhältnis der Menschheit zur Natur ausdrücken; b. das Verhältnis der Menschheit zum moralischen Gesetze. Das moralische Gesetz bestimmt die der Würde unsrer vernünftigen Natur angemessene Handlungsweise des Willens, bestimmt die Art, wie wir unsre Neigungen befriedigen sollen, stiftet Eintracht und Harmonie unter ihnen; daher die allgemeinen Begriffe von Tugenden: Gerechtigkeit, Liebe, Erbarmung, Eintracht, Freundschaft, Unschuld, Dankbarkeit, Mäsigkeit u. s. w. Die allgemeinen Begriffe von Lastern; Ungerechtigkeit, Feindschaft, Grausamkeit, Unmäsigkeit, Falschheit u. s. w. die allgemeinen Begriffe, welche die Entscheidung der moralischen Vernunft als Richterin über die Handlungen, und die möglichen und nothwendigen Folgen dieser Entscheidung ausdrücken; Gewissensbisse, Reue, Verzweiflung, Strafe; c. das Verhältnis der Menschheit zur übernatürlichen Welt. Moralisches und physisches Bedürfnis vermittelt in dem Menschen die Entwickelung von Ideen der übersinnlichen Welt, als Gottheit, Universum, Ewigkeit, Unsterblichkeit, Seeligkeit, u. s. w. In Hinsicht dieses dreyfachen Verhältnisses können wir die

Ideen,

Ideen, welche zu allegorischer Darstellung geschickt sind, theilen: in physische, moralische, und metaphysische.

Das Genie zur Allegorie der schönen Kunst hat gleichsam zu seiner Grundlage eine ursprüngliche Fertigkeit, diese Ideen zu fassen, und mit Lebhaftigkeit vorzustellen, verbunden mit einem herrschenden Interesse für die Beschäftigung mit ihnen. Und die Verwandschaft, in welcher es, von dieser Seite betrachtet, mit dem Genie für die Philosophie steht, ist unverkennbar. Es findet indessen zwischen dem einen und dem andern der Unterschied Statt, dafs das Genie zur Philosophie sich mehr durch die Fähigkeit auszeichnet, jene Ideen mit vollkommener Deutlichkeit vorzustellen, da hingegen das Genie zur Allegorie sich durch die Lebhaftigkeit, Versinnlichung, und den Reichthum der Vorstellungen der Gegenstände derselben charakterisirt.

Das philosophische Talent des allegorischen Künstlers ist um so gröfser: 1. je mehr er für die erhabensten Ideen herrschenden Sinn besitzt; 2. je gröfsere Ganze derselben er im Zusammenhange vorstellen kann; 3. in je interessanterer Verbindung er sich eine Mannigfaltigkeit solcher Ideen vorzustellen fähig ist.

2. Das ästhetische Talent des allegorischen Künstlers beruht auf dem bey ihm Statt findenden Verhältnisse seiner Vernunft zu dem Dichtungsvermögen seiner Einbildungskraft, einem Verhältnisse, nach welchem die Einbildungskraft für Ideen solche sinnliche Formen bildet, welche zur Darstellung derselben dienen, und zugleich durch die Schönheit, welche sie bezeichnet, die Neigung des Künstlers zu den Ideen ausdrücken. Jede allgemeine Idee, welche ein für die Menschheit interessantes Verhältnis ausdrückt, führt in der Seele des allegorischen Künstlers eine Menge von einzelnen sinnlichen Vorstellungen herbey, welche sich auf jenes Verhältnis beziehn. Er denkt z. B. Jugend, und seiner Phantasie schweben zahllose Bilder der Glückseligkeit dieses Lebensalters vor; er denkt Hofnung, und in dem Augenblicke drängt sich zu seiner Vorstellkraft eine Schaar von Vorstellungen der süssen Wirkungen dieser Seelenkraft. Unter diesen Vorstellungen herrscht Einheit bey der grösesten Mannigfaltigkeit; Verstand und Einbildungskraft vereinigen ihre Wirksamkeit zu einem freyen und doch gesetzmäsigen Spiele. Allein damit ist jenes Verhältnis der Vernunft zum Dichtungsvermögen der Einbildungskraft, welches dem allegorischen Künstler eigen ist, noch nicht hinlänglich charakterisirt, das Dichtungsvermögen ertheilt dem allgemeinen Begriffe Wesenheit, leblose oder be-

belebte, belebte vernunftlose oder belebte vernünftige Wesenheit, giebt dem selbstgeschaffenen Wesen eine seinem Charakter angemessene Form, und stellt es als wirkend und handelnd dar.*) Die Gestalt, in welcher das Wesen erscheint, muss zu Folge der Idee, die ihr zum Grunde liegt, jederzeit in das Idealische gebildet seyn, die Allgemeinheit der Idee, der Umfang von Bildern, die mit ihr zusammenhängen, muss sich in der Erhöhung der Figur über das blos Natürliche und Individuelle ausdrücken. Alle Vorstellungen, welche mit ihr durch bestimmte Gesetze associirt sind, umringen sie nun gleichsam vor dem Blicke der Phantasie, und bilden mit ihr die Erscheinung einer kleinen Welt, in welcher man sie als schaffend und herrschend erblickt, und sich in dem Gewimmel von Geschöpfen verliehrt, die sie in unübersehbaren Reyhen umgeben. Die Seele des Künstlers geräth, während sich in ihrem Innern dieses Schauspiel eröfnet, in eine Entzückung, bey welcher das Bewusstseyn ihrer individuellen gegenwärtigen Verhältnisse verdunkelt wird, und die Vorstellkraft ganz gerichtet ist auf die sinnliche Darstellung desjenigen wichtigen Verhältnis-

*) Man könnte sagen, dass bey der allegorischen Darstellung einer jeden Idee der Verstand der Einbildungskraft erlaube, mit den Denkformen der Substanzialität und Kaussalität ein Spiel zu treiben.

nisses der Menschheit zur Natur, dem Moralgesetze oder der Uebernatur, welches die Idee ausdrückt. Diese Entzückung ist die Begeisterung des allegorischen Künstlers.

Das eben bestimmte ästhetische Talent des allegorischen Künstlers ist um so treflicher: 1. je schöner die ganze Form ist, in welcher das Dichtungsvermögen die Idee darstellt; 2. je vollkommner der Ausdruck der Form ist, um den Inhalt der Idee zu bezeichnen; 3. je idealischer die Form und der Ausdruck ist; 4. dem Umfange nach ist es um so gröſser, je gröſsere Verknüpfungen von Ideen das Dichtungsvermögen in sinnlicher Form darstellen kann.

So wie das Genie des allegorischen Künstlers aus einem philosophischen und einem ästhetischen Talente besteht, so kann man auch sagen, daſs ein philosophisches und ein ästhetisches Interesse den allegorischen Künstler zur Darstellung bestimmen. Zugleich durchdrungen vom Gefühle der Wichtigkeit einer Idee für die ganze Menschheit, und hingerissen von dem Reitze der schönen Form, in welcher die Idee seiner Phantasie erscheint, entscheidet er für die Darstellung, welche keinen andern Zweck hat, als den, in den Seelen andrer Menschen dieselbe Theilnahme an groſsen Verhältnissen der Menschheit, und dieselbe Entzückung über die

schö-

ſchöne Form der dargeſtellten Ideen zu bewirken.

III.

Wie muſs der Stoff zu einer Allegorie beſchaffen ſeyn?

1.

Jede Idee, die allegoriſcher Darſtellung fähig ſeyn ſoll, muſs ein beſtimmtes Verhältnis der Menſchheit zur Natur, dem Moralgeſetze, oder der übernatürlichen Welt ausdrücken, auf welches ſich Erſcheinungen in der wirklichen Welt beziehen, unter welchen Einheit herrſcht und die eine characktriſtiſche Form haben.

2.

Die Idee muſs ſo beſchaffen ſeyn, daſs man ſie als bleibende Urſache von Wirkungen leicht und natürlich vorſtellen könne, daſs es alſo nicht blos keinen Widerſinn enthalte, ihr Subſtanzialität und Kauſſalität zuzueignen, ſondern dieſs, wie durch eine Art von Mechanismus, von dem Dichtungsvermögen ohne Abſicht und Plan geſchehe.

3.

Die Idee muſs, ihrem beſtimmten Inhalte nach, allgemein evident ſeyn, nicht blos in-

dividuelle Gültigkeit für einzelne Menschen haben.

4.

Die Idee muſs kein angeſtrengtes Nachdenken oder wohl gar Spekulation erfordern, um gefaſst zu werden, oder um lebhaft zu interessiren. Das Verhältnis der Menſchheit, welches die Idee ausdrückt, muſs augenblicklich einleuchten.

5.

Der Stoff der Allegorie muſs jederzeit Ehrfurcht, Bewunderung, Liebe, und die damit verwandten Empfindungen, als Hauptwirkung erregen, und Schönheit muſs das Reſultat der Darſtellung im Ganzen ſeyn. Es fallen alſo alle jene Stoffe weg, welche Gemüthsbewegungen des Abſcheus zur Hauptwirkung haben; Figuren und Schilderungen dieſer Art können nur untergeordnet in einem zuſammengeſetzten Werke erſcheinen, wo die Hauptwirkung durch ihre beſondere Wirkung gehoben wird. Die Armuth mit ihren Attributen, die Krankheit, die Völlerey, die Trunkenheit, die Verläumdung, der Geitz, die Betrügerey, können für ſich keine Werke ſchöner Kunſt ſeyn, aber ſie können als Theile, als Epiſoden vorkommen.

Man

Man nennt eine Sammlung allgemein angenommener, oder doch in den Werken der gröſsten Meiſter gebrauchter Formen der allegoriſchen Darſtellung von Ideen eine Iconologie. Allein eben ſo wenig, als ein Menſch ohne Talent durch einen *Gradus ad Parnaſſum* oder ein Reimlexikon zum Dichter werden kann, eben ſo wenig kann eine Iconologie Menſchen, die von der Natur nicht mit den weſentlichen Anlagen zu dieſer Gattung von Kunſtwerken ausgeſtattet ſind, in den Stand ſetzen, ſchöne Allegorieen zu bilden. Der allegoriſche Künſtler wird gebohren.

Wir beſitzen noch keine philoſophiſch, kritiſch, und artiſtiſch bearbeitete Iconologie, welche doch gewiſs für die Bildung des allegoriſchen Künſtlers, und Beurtheilers von allegoriſchen Werken, ja überhaupt für den Forſcher der menſchlichen Natur intereſſant ſeyn müſste. Allein je ſeltener ſich philoſophiſcher Tiefſinn, kritiſche Gelehrſamkeit, Alterthumskunde, und Kunſtkenntnis vereinigt finden, deſto weniger haben wir Hofnung, ein Werk dieſer Art zu bekommen.

1.

Eine zweckmäſige Iconologie müſste mit einer philoſophiſchen Theorie der Allegorie eröfnet werden, welche vorzüglich das Genie

zur allegorischen Kunst nach seinen wesentlichen Anlagen und die Wirkungsart seiner bildenden Kräfte schilderte, zugleich aber besonders den Unterschied der Allegorie der zeichnenden Künste und der Dichtkunst bestimmte.

2.

Sie müßste aus den Werken der Dichter und bildenden Künstler, aus den Mythologieen aller Völker, vorzüglich der Griechen und Römer, die bisher dargestellten allegorischen Ideen sammlen,

3.

Sie müßste diese Ideen systematisch ordnen, je nachdem sie Verhältnisse der Menschheit zur Natur, dem moralischen Gesetze und der Uebernatur ausdrücken.

4.

Sie müßste diese Ideen nach Grundsätzen, wie sie III. aufgestellt worden, prüfen, und die für die Kunst ganz unbrauchbaren ausmerzen.

5.

Sie müßste die Attribute jeder eine Idee darstellenden Figur kritisiren.

6.

6.

Sie müſste Anleitung geben, das Erfindungsvermögen für die Allegorie zu bilden, und ſchon gebrauchte Ideen und Formen auf eine intereſſante Weiſe zu benutzen.

IIII.

Welches ſind die Hauptvollkommenheiten eines allegoriſchen Werks der ſchönen Kunſt im Allgemeinen?

Die Hauptvollkommenheiten der Allegorie, als ſolcher, betreffen 1. die Erfindung der Hauptidee; je intereſſanter das Verhältnis der Menſchheit zur Natur, Moralität, Uebernatur iſt, welches die Idee ausdrückt, und zwar, je intereſſanter nach ſeiner Erhabenheit, ſeinem Umfange, ſeiner Liebenswürdigkeit, ſeiner Rührungskraft, ſeiner Ungemeinheit, ſeiner Feinheit; um ſo vollkommener iſt die Idee, ſie ſey nun einfach oder zuſammengeſetzt. 2. die Bezeichnung der Figuren durch Attribute; je mehr die weſentlichen Attribute durchgängig ſymboliſch, ſelten conventionell ſind, je augenblicklicher durch ſie die Anerkennung der Idee erfolgt, je mehr die hinzukommenden Attribute zur Verſtärkung der Hauptwirkung

kung beytragen, ohne zu sehr an sich zu fesseln und von den wesentlichen abzuziehen, um so vollkommner ist die Bezeichnung; 3. den Ausdruck der ganzen Form; je schneller der Charakter der Idee durch den Ausdruck anerkannt wird, je erhöhter und idealischer der Ausdruck ist, um so vollkommner die ganze Darstellung.

III.

III.

Ueber die Gränzen der Pflichtenlehre und des Naturrechts, nach einer versuchten neuen Deduktion des Begriffs des Rechtes.

Dafs das Naturrecht praktifche Sätze aufftelle, welche praktifchen Sätzen der Pflichtenlehre zu widerfprechen fcheinen, ift eine Bemerkung, welche den Bearbeitern diefer beyden Wiffenfchaften fchon in den frühern Zeiten nicht entgehen konnte, wo das Naturrecht von derjenigen Kultur noch weit entfernt war, die es gegenwärtig befitzt. Das Naturrecht, mufte man fehr bald finden: erlaube vieles, was die Pflichtenlehre verbiethet.

Die Entdeckung des Widerftreites zwifchen Naturrecht und Pflichtenlehre ift um fo auffallender, je natürlicher die Abhängigkeit beyder Wiffenfchaften von denfelben höchften Prinzipien felbft der gemeinen Menfchenvernunft einleuchtet und fie ift zugleich um fo empörender, je nothwendiger für diefelbe Vernunft die Ueberzeugung von der Unverletzlichkeit der Pflicht ift.

Betrachten wir den Gegenftand nach feinem vollen Umfange, fo finden wir, dafs das ganze

ganze Naturrecht in allen feinen Theilen der Pflichtenlehre zu widerfprechen fcheint. Das Naturrecht erlaubt, die Pflichtenlehre erlaubt nie, fondern gebiethet, oder verbiethet; das Naturrecht erlaubt Gewalt in taufend Fällen, wo die Pflichtenlehre fie verbiethet, das Naturrecht erlaubt in vielen Stücken gewiffenlos zu feyn, fich, z. B. alles Wohlthuns gegen feine Mitmenfchen zu überheben, für feine eigne wahre Vollkommenheit nichts zu thun, ja fich felbft zu misbilden, zu misbrauchen, zu zerftöhren. Das Naturrecht fagt: du darfft deine Erhaltung vor Angriffen deiner Mitmenfchen fichern, du darfft gegen ebendiefelben deine Freyheit, deine Ehre vertheidigen, du darfft fie zwingen, dich im Gebrauche der Sachen der wirklichen Welt nicht zu verhindern. Die Pflichtenlehre weifs von keinem dürfen, in ihr erfcheinen die Gegenftände diefer Erlaubniffe, als gebothen, oder als verbothen. Das Naturrecht fagt: du darfft Gewalt brauchen gegen jeden Verfuch deines Mitmenfchen, deine Freyheit einzufchränken; die Pflichtenlehre gebiethet in vielen Fällen, zu dulden. Der Menfch braucht nach dem Naturrechte fchlechterdings nichts von feinem Mitmenfchen zu leiden, da hingegen ebenderfelbe nach der Pflichtenlehre manches mit Nachgiebigkeit und Gleichmuth von ihm leiden foll. Das Naturrecht fagt: du darfft lieblos feyn, du darfft deine Erhal-

tung, deine Bildung vernachläſsigen, du darfſt deinen Geſchlechtstrieb auf jede dir beliebige Weiſe befriedigen, du darfſt dich zerſtöhren, darfſt Selbſtmörder ſeyn, wenn du nur durch dieſe Handlungen die Rechte keines deiner Mitmenſchen verletzeſt. Die Pflichtenlehre gebiethet ohne Einſchränkung: ſey wohlthätig, erhalte, vervollkommne dich, befriedige deinen Geſchlechtstrieb auf die mit dem Zwecke und der Würde der Menſchheit angemeſſenſte Weiſe, zerſtöhre dich nicht, unterlaſs den Selbſtmord.

Die Quelle der praktiſchen Sätze des Naturrechts ſowohl als der Pflichtenlehre iſt die moraliſche Vernunft; dieſe Vernunft kann ſich eben ſo wenig in ihren praktiſchen als in ihren theorétiſchen Ausſprüchen widerſtreiten. Zwiſchen dem wohlverſtandenen Naturrechte alſo, und der wohlverſtandenen Pflichtenlehre muſs eine wahre Harmonie herrſchen, der ſcheinbare Widerſpruch kann nur dann eintreten, wenn man den Sinn der im Naturrechte enthaltenen moraliſchen Befugniſſe misverſteht.

Die Grenzen des Naturrechts und der Pflichtenlehre beſtimmen, heiſst: auf die erſten Gründe beyder Wiſſenſchaften zurückgehn, ihre Abkunft von denſelben zeigen, den Punkt angeben, wo ſie, unerachtet ihrer gemeinſchaftli-

lichen Abkunft, von einander abgehen, und jede ein eigenes Gebiet einnimmt, und das Gebiet einer jeden, und das Verhältnis des der einen zu jenem der andern bestimmen.

Wenn wir die Begriffe Pflicht und Recht blos nach der Vorstellungsart der gemeinen Menschenvernunft nehmen, so entdecken wir zugleich eine auffallende Verwandschaft und Verschiedenheit zwischen ihnen. Beyde Begriffe sind praktisch, sie beziehen sich auf Freyheit, sie sind moralisch, sie beziehen sich auf Gesetzgebung der Vernunft für Freyheit, sie sind von dem Charakter der Nothwendigkeit und Allgemeingültigkeit begleitet, sie beziehen sich eben so wenig auf rein vernünftige, als auf blos thierische, vielmehr auf vernünftig-sinnliche Wesen. Allein, wenn Pflicht die Nothwendigkeit einer Handlung, bestimmt durch das Gesetz der Vernunft, ausdrückt, so bezeichnet Recht die Erlaubtheit einer Handlung durch das Gesetz der Vernunft; wenn Pflicht ohne alle Beziehung auf die Gewalt unsrer Mitwesen gedacht werden kann, so ist es unmöglich, diese Beziehung von dem Begriffe Recht zu entfernen; *) Pflicht kann durch Recht

*) Befände sich ein Mensch ganz allein zum Beyspiel auf einer wüsten Insel, so würde der Begrif Recht auf sein

Recht nicht aufgehoben werden; aber das Recht steht jederzeit der Pflicht nach; eine der sonderbarsten Eigenthümlichkeiten des Rechtes besteht darin, daſs es seine Gültigkeit unverändert behält, wenn es auch der Pflicht halber nicht durchgesetzt werden darf; ich kann z. B. verpflichtet seyn, meinen Schuld-

 ner

sein Thun und Lassen ganz unanwendbar seyn, da hingegen der Begrif Pflicht ihn in seinen Handlungen unabläſsig leiten müſste, unerachtet er aller Gemeinschaft mit einem andern Wesen seiner Art ermangelte. — Wenn wir den Begrif Recht von dem Menschen im Verhältnisse zu einem Thiere oder umgekehrt, oder von dem Thiere im Verhältnisse zum Thiere gebrauchen, so geschieht dieses, indem wir den Thieren ein Analogon der Vernunft zueignen. Ich habe ein Recht, dem mich anfallenden Hunde zu widerstehen, heiſst: wenn der Hund Vernunft hätte, würde er meine Gegengewalt gut heiſsen müssen. Der Hund hat Recht, der grausamen Behandlung des Menschen zu widerstehen, heiſst: der Hund verhält sich ohne Vernunft zu besitzen, gegen die grausame Behandlung des Menschen, wie er es auch im Besitze der Vernunft thun dürfte. Jedes Thier hat das Recht der Vertheidigung gegen das andere, heiſst: wenn die Thiere Vernunft besäſsen, würden sie sich aus Einsicht gegen allen unrechtmäſsigen Zwang unter einander vertheidigen. Die Anwendbarkeit der Prinzipien der Vernunft in Rücksicht der vertheidigenden Gewalt auf alle lebende Wesen drückt der bekannte Satz aus: *jus quod natura omnia animalia docuit.*

ner ſeiner Leiſtung zu entbinden, und doch bleibt mein Recht unbezweifelt, ihn zur Leiſtung zu zwingen.

In der That iſt der Begrif des Rechtes eine ganz eigene Erſcheinung im Gebiethe der moraliſchen Begriffe, und die Wiſſenſchaft der Rechte hat einen ſo zweydeutigen Charakter, daſs man, ohne ſtrenge Unterſuchung, kaum weiſs, ob ihre Sätze zum ſittlich Guten oder zum ſittlich Böſen hinführen. Kein Wunder, wenn gewöhnlich Menſchen, die bey mangelhafter Einſicht des wahren Weſens des Naturrechtes, das verfeinerteſte und veredelteſte Pflichtgefühl beſitzen, das Naturrecht für eine Lehrſchule des Laſters halten, während andre, die, bey gleich unzureichender Kenntniſs dieſer Wiſſenſchaft, von aller wohlwollenden Geſinnung, allem Intereſſe für höhere Tugend entblöſſet ſind, in ihr die einzige Richtſchnur für vernunftmäſige Handlungsweiſe zu finden glauben. *)

Wenn

*) „Nach dem Naturrechte leben" heiſst Jenen: zügellos, vernunftwidrig, thieriſch leben, Dieſen: höchſt vernünftig, vollkommen menſchlich leben. Jene finden es abſcheulich, wenn ſie z. B. im Naturrechte alle, ſelbſt die unnatürlichſten Arten den Geſchlechtstrieb zu befriedigen erlaubt finden, wenn nur durch dieſelben kein andres Weſen ſeinem eignen Willen

Wenn der Begrif des Rechtes die Erlaubtheit einer Handlung, bestimmt durch das moralische Gesetz, ausdrückt, so muss sein letzter Grund in dem höchsten Grundsatze der reinen praktischen Vernunft liegen. Die Rechtslehre stützt sich also mit der Pflichtenlehre auf eine und dieselbe Basis.

Der höchste Grundsatz der reinen praktischen Vernunft bestimmt den Charakter eines an sich guten Entschlusses des freyen Willens, einen Charakter, welcher in der Beschaffenheit der Maxime besteht, nach welcher dieser Wille sich selbst die Richtung giebt. Dieser Grundsatz ist ein Geboth, aus ihm entspringen, wenn der Mensch ihn auf seinen eignen freyen Willen bezieht, blos Pflichten. Alle Pflicht kommt, jenem Gebothe zu Folge, darauf hinaus, dass der Mensch nur nach solchen Maximen handle, von denen er wollen könne, dass sie allgemeine Gesetze unter den vernünftigen Wesen werden.

Die Unmöglichkeit, den Begrif des Rechtes ohne alle Beziehung auf seine Mitwesen zu denken, läst schon vermuthen, dass man im Systeme der sittlichen Begriffe nicht eher auf

 diesen

len entgegen gemisbraucht wird; Diese finden eben darinn eine erhabene Aufklärung und spotten über die Moral, welche die Ehe gebiethet.

diesen Begrif kommen könne, als das höchste Gesetz der reinen praktischen Vernunft auf das Verhältnis vernünftig sinnlicher Wesen gegen einander angewendet worden. Und so ist es auch in der That. Keine Maxime eines vernünftigen Wesens kann als allgemeines Gesetz gewollt werden, in welcher die Vernunft nicht als Zweck an sich anerkannt wird. Unter Wesen also, deren freyer Wille sich nach Gründen der Vernunft und der Sinnlichkeit bestimmen kann, steht in Rücksicht ihres Verhältnisses gegen einander das Geboth fest: behandle dein Mitwesen jederzeit als Zweck an sich, nie blos als Mittel für einen Zweck deiner Sinnlichkeit. Vernünftig sinnliche Wesen können durch Handlungen gegenseitige Veränderungen ihrer Zustände bewirken, können es eines, dem Willen und Zwecke des andern gemäs, aber auch zuwider thun. Dieselbe Vernunft, welche nach allgemeingültigen Maximen zu handeln gebiethet, gebiethet demnach den vernünftig-sinnlichen Wesen: Keines verändere den Zustand des andern wider dessen Willen und Zweck! Aus diesem Gebothe aber folgt ein andres Geboth, nämlich das: Lass nicht zu, dass eines deiner Mitwesen wider deinen Willen und Zweck deinen Zustand verändere! Beyde Gebothe ergeben sich aus einem und demselben Grunde. Es würde widersinnig seyn, wenn die Vernunft es

schlech-

schlechterdings nothwendig machte, ein vernünftiges Wesen als Zweck an sich anzusehn, ohne doch zugleich zu verbiethen, dass Eines den Zustand des Andern wider dessen Willen und Zweck verändere, und zu gebiethen, dass Jedes verhindern solle, dass nicht ein Andres dessen Zustand wider seinen Willen und Zwek verändere. Jenes Verboth ist das Verboth alles unrechtmäsigen Zwanges, oder schlechtweg alles Unrechtes; dieses Geboth ist das Geboth des rechtmäsigen, des vertheidigenden Zwanges. In der That gebiethet die Vernunft Abwehrung des Unrechts, Schützung seiner Freyheit; nur in einzelnen Fällen gebiethet sie, Unrecht zu leiden, wenn ohne die Erduldung desselben höhere und nothwendige Zwecke nicht erreicht werden könnten.

Aus der durch die Vernunft gebothenen Pflicht, seine Freyheit zu schützen, und verbothenem Zwange zu widerstehen, läst sich keinesweges das Recht, dasselbe zu thun, ableiten. Daraus, dass diess nothwendig ist, kann nicht folgen, dass es möglich sey, oder daraus dass es gebothen ist, nicht, dass es erlaubt sey, daraus dass ich soll, nicht, dass ich dürfe. Beziehen wir das moralische Gesetz immer auf die Freyheit dessen, der Unrecht leidet, in wiefern er selbst in dieser Hinsicht unter ihm steht, und sich nach ihm bestimmen muss,

 so

ſo können wir nur finden, daſs ihm vertheidigender Zwang gebothen oder verbothen iſt; eine bloſe Befugnis ſindet nicht Statt. Sehr natürlich, daſs diejenigen, welche die Grundſätze des Naturrechts aus dem moraliſchen Geſetze, in dieſer Beziehung ableiten, im Grunde nur erweiſen, es gebe gar kein Naturrecht; daſs ihre Lehrgebäude des Naturrechts nichts anders, als Lehrgebäude über die Pflicht ſeine Freyheit zu ſchützen ſind. Herr Hufeland ſagt: (in ſ. Lehrſätzen des Naturrechts.) „Was ich thun ſoll, das darf ich auch thun;" nein was ich thun ſoll, das darf ich nicht thun, die Nothwendigkeit verſchlingt die bloſe Möglichkeit, und aus der Pflicht, alle Verminderung der Vollkommenheit zu verhindern, flieſst nicht, wie derſelbe Rechtsgelehrte ſagt, das Recht dieſes zu thun, ſondern die Pflicht Zwang gegen Verminderung der Vollkommenheit anzuwenden. In der That findet man auch in allen Theilen ſeines Naturrechts im Grunde immer nur Pflicht, aber nicht Recht erwieſen, alſo z. B. kein Recht, Eigenthum zu erwerben, ſondern eine Pflicht es zu thun. Herr Schmid ſagt in ſ. Moralphiloſphie: Recht iſt, was durch die ſittliche Nothwendigkeit ſelbſt, als ſittlich möglich, folglich als eine ſittlich nothwendige Befugnis beſtimmt iſt; rechtmäſig iſt der Zwang, den ich anwende, wenn und in wiefern es

Pflicht

Pflicht ist. Ich darf nur dann zwingen, wenn ich soll." Allein Er sagt uns nicht zugleich, wie das sittlich Mögliche durch das sittlich Nothwendige bestimmt seyn könne, wie aus pflichtmäsigem Zwange ein blos rechtmäsiger, aus dem zwingen sollen, ein zwingen dürfen folge. Herr Schaumann *) erklärt Recht durch die moralische Möglichkeit, nach Naturtrieben zu handeln. Eine solche blose Möglichkeit aber kann nach ihm in so fern Statt finden, als das Sittengesetz nicht die ganze Willkühr der Person bestimmet, sondern ihr einige freywillige Handlungen freystellt, und erklärt, dass die Person sich in Rückſicht auf diese Handlungen durch

 Natur-

*) Wissensch. Naturr. 136 ff. „Obgleich das Sittengesetz die ganze Gesinnung der Person bestimmt und bey allen freywilligen Handlungen die Rücksicht auf seine Sanktion gebiethet, so bestimmt es doch nicht die ganze Willkühr der Person, sondern stellt ihr einige freywillige Handlungen frey. Da nun aber in einem jeden endlichen Wesen nur zwey Bestimmungsprinzipien — der Sittlichkeit und der Natur sind, so kann der Satz des vorigen §. keinen andern Sinn haben, als diesen: das Sittengesetz erklärt, dass die Person in Rücksicht auf die freywilligen Handlungen, welche nicht moralisch nothwendig sind, sich durch Naturtriebe bestimmen lassen könne. §. 140. Recht ist die moralische Möglichkeit, nach Naturtrieben zu handeln."

Naturtriebe bestimmen lassen könne. Er versäumt aber seine Leser darüber zu belehren, wie fern denn das Sittengesetz nicht die ganze Willkühr der Person bestimme, da ihm doch unleugbar alle freye Handlungen untergeordnet sind. Herr Reinhold*) ist nicht weiter gegangen. Zwar dringt er mit nachdrücklicher Schärfe auf den reinen Begrif des Rechtes, und erklärt sich gegen die Ableitung desselben von dem Begrif-

*) Briefe über die kantische Phil. 2. B. „Die durch das Gesetz des uneigeunützigen Triebes bestimmte Möglichkeit der freywilligen Befriedigung des eigennützigen Triebes heifst ein Recht. Recht in engerer Bedeutung, und folglich im Gegensatze mit der Pflicht, ist dasjenige, was dem Willen durch das Sittengesetz nicht einzig möglich, nicht nothwendig, sondern blos möglich ist. — Das Recht in engerer Bedeutung findet also nur in denjenigen Fällen Statt, wo dem Willen die Befriedigung des eigennützigen Triebes durch das Sittengesetz weder nothwendig, noch unmöglich ist, wo also diese Befriedigung durch das Sittengesetz der Freyheit lediglich überlassen wird. Diese durch das Sittengesetz unbeschränkte Freyheit einer Willenshandlung, die derselben nicht widerspricht, aber auch nicht aus derselben erfolgt, die folglich weder verbothen noch gebothen ist, sondern der Willkühr überlassen, blos erlaubt, macht das Wesen des Rechtes in engerer Bedeutung aus, und enthält den Grund, warum die blos rechtmäsige Handlung eben sowohl unterlassen als ausgeübt werden darf, warum man von seinem Rechte nachlassen darf. (?)“

griffe der Pflicht. Allein wenn er immer behauptet, dafs **Recht** nur in denjenigen Fällen Statt findet, wo dem Willen die Befriedigung des eigennützigen Triebes durch das Sittengesetz weder nothwendig noch unmöglich ist, wo also diese Befriedigung durch das Sittengesetz der Freyheit lediglich überlassen wird, so können wir unmöglich die Frage abweisen, wie irgend eine Befriedigung des eigennützigen Triebes der Freyheit überlassen seyn könne.

Allein unerachtet sich das Recht, seine Freyheit zu schützen, und verbothenem Zwange zu widerstehen, aus der in der Ethick zu erweisenden Pflicht, dasselbe zu thun nicht herleiten läfst, und das Naturrecht also in dieser Rücksicht von der Pflichtenlehre unabhängig ist, so hängt es doch in sofern ganz offenbar mit derselben zusammen, als es alles Recht, seine Freyheit zu schützen und verbothenem Zwang zu widerstehen auf die allgemeine Verpflichtung der Menschen, Unrecht zu unterlassen, gründet, diese Verpflichtung also, als in der Ethick erwiesen voraussetzt. Wie haben wir uns demnach das wahre Verhältnis beyder Wissenschaften zu einander vorzustellen?

Pflichtenlehre und Naturrecht setzen die höchsten Prinzipien der reinen praktischen Vernunft voraus. Nur dann, wenn ich mir den

Men-

Menfchen als durch reine Vernunft beftimmt denke, nur Maximen zu befolgen, die er als allgemeine Gefetze wollen könne, Maximen, in denen die Vernunft als Zweck an fich anerkannt wird, Maximen, die er als eigner und allgemeiner Gefetzgeber in einem Reiche vernünftiger Wefen zu Gefetzen erheben kann, nur dann kann und mufs ich feine Pflicht und fein Recht, feine äufre Freyheit zu fchützen, anerkennen. Die Pflichtenlehre ftellt in ihrem reinen Theile ein vollftändiges Syftem der reinen praktifchen Gefetze für alle vernünftige und vernünftig-finnliche Wefen überhaupt dar und entwickelt in ihrem angewandten Theile die dem Menfchen unter feinen mannigfaltigen Verhältniffen in der wirklichen Welt zukommenden Pflichten. Sie betrachtet den Menfchen. wenn fie in fpeziellen Fällen über das entfcheidet, was Pflicht für ihn ift, durchgängig nach dem Verhältniffe feiner Freyheit zu dem moralifchen Gefetze in feinem Bewufstfeyn, und erklärt, was die Vernunft in jedem Falle kategorifch gebiethe, oder verbiethe. In ihrer Sphäre bleibt nichts unentfchieden, die zweydeutigften Kollifionen werden auf das feinfte gelöfst, und keine Beftimmung der Freyheit wird als gleichgültig angefehen; keine freye Befriedigung des Naturtriebs bleibt der Willkühr des Menfchen überlaffen. Sie beftimmt die allgemeine Pflicht, nach welcher jeder Menfch den andern in dem Kreife

feiner

ſeiner äuſern Freyheit nach eignen Zwecken ungehindert handeln und wirken laſſen ſoll, beſtimmt auf den Fall, wo ein Menſch die Freiheit des Andern willkührlich aufhebt oder einſchränkt, wiefern der Unrechtleidende durch das moraliſche Geſetz in ſeinem Bewuſstſeyn zur Gegenwehr oder zur Duldung, der Unrechtanthuende und die übrigen Menſchen aber durch das moraliſche Geſetz in ihrem Bewuſstſeyn verbunden ſind, ſeiner Gegenwehr nicht zu widerſtehen. Sie beſtimmt aber auch für gewiſſe Fälle die Pflicht, die äuſere Freyheit ſeines Mitmenſchen einzuſchränken, wenn er davon einen ſchlechterdings unmoraliſchen Gebrauch gegen alle Würde und Zweck der Menſchheit machen will, und die daraus folgende Pflicht, der Gewalt zu widerſtehen, wodurch der Mitmenſch ſich in dieſem Falle ſein Recht, ſeine äuſere Freyheit zu misbrauchen, ſichern will. (Beyſpiele: intentionirter Selbſtmord, beſchloſſener Mord eines Andern, gewaltſamer Misbrauch eines Mädchens.)

Das Naturrecht gehört allem dieſem zu Folge nicht in den Bezirk der Pflichtenlehre. Es nimmt aus dieſer den Erweiſs der Pflicht alles Unrecht zu unterlaſſen, und vertheidigende Gewalt nicht zu hindern, und betrachtet den Menſchen auf den Fall, daſs er Unrecht leide, im Verhältniſſe zu dem moraliſchen Geſetze im

Be-

Bewufstfeyn feines Gegners und der übrigen Menfchen, wiefern diefes moralifche Gefetz denfelben gebiethet, feine äufre Freyheit nicht einzufchränken, und feiner vertheidigenden Gewalt nicht zu widerftehen. Und in diefer feftgehaltenen Beziehung ftellt es die äufre Freyheit des Menfchen in ihrer durch die Vernunft beftimmten Unverletzlichkeit, und das Recht feine Freyheit zu fchützen in feiner durch dieselbe Vernunft beftimmten Unverlierbarkeit dar!

Nur, wenn wir das Naturrecht aus diefem Gefichtspunkte betrachten, find wir fähig, die Möglichkeit feiner permifforifchen Sätze einzufehen, ohne durch den fie begleitenden Schein von Indifferenz in Verlegenheit zu gerathen, den wahren Sinn alles Dürfens und Rechthabens zu faffen, die Selbftftändigkeit des Naturrechts als einer Wiffenfchaft und ihre Gränzen gegen die Ethick anzuerkennen.

Die moralifche Vernunft gebiethet jederzeit mit unnachlafslicher Strenge; vor ihrem Richterftuhle bleibt kein Fall unbeftimmt, und unter ihrer Gefetzgebung ift keine freye Handlung gleichgültig. Wenn wir je glauben, die moralifche Vernunft erlaube etwas, überlaffe es unfrer Willkühr, fo oder anders zu handeln, fo entfpringt diefer Schein blos daraus, dafs wir die Anwendung ihrer Gefetzgebung, welche die fein-

feinſten Verhäſtniſſe befaſst, nicht weit genug fortführen. In Beziehung auf das Sittengeſetz im Bewuſstſeyn des Handelnden giebt es alſo kein bloſes Erlaubtſeyn, kein Dürfen, ſondern eine Reyhe von abgeleiteten aber ſchlechterdings nothwendig gebiethenden Geſetzen. Alles Erlaubtſeyn, alles Dürfen kann nur unter Vorausſetzung einer Beziehung auf das moraliſche Geſetz im Bewuſstſeyn der Menſchen auſerdem Handelnden gedenkbar ſeyn. So bald ich alſo ſage: es ſey mir etwas erlaubt, ich dürfe etwas, ſo heiſst dieſs nicht: meine moraliſche Vernunft laſſe mir es zu, ſondern die moraliſche Vernunft in den Menſchen auſer mir verbiethe dieſen, mich zu hindern. Der Begrif des Erlaubtſeyns, des Dürfens tritt erſt ein, wenn der handelnde Menſch im Verhältniſſe gegen ſeine Mitmenſchen betrachtet wird; vor dieſer Hinſicht iſt alles Erlaubtſeyn und alles Dürfen in der Sittenphiloſophie widerſprechend. Das Bewuſstſeyn des Menſchen, daſs ihm etwas, (in Beziehung auf ſeine Mitmenſchen) erlaubt ſey, gründet ſich auf das Bewuſstſeyn der Vernunftgebothe, welche für alle Menſchen gleichgelten. Indem der Handelnde ſich dieſer Vernunftgebothe und ihrer gleichen Gültigkeit für alle Menſchen bewuſst iſt, kennt er mit apodiktiſcher Gewiſsheit die Verpflichtung der Menſchen auſer

ſer ihm, eine gewiſſe Handlung nicht zu hindern, weiſs alſo, daſs er dürfe, nicht in Hinſicht auf ſein Gewiſſen, ſondern in Hinſicht auf ſeine Mitmenſchen, welche verbunden ſind, ihn nicht zu hindern. Dieſs alles wenden wir nun folgendermaaſen auf das Zwangsrecht an. Wenn der Menſch ſich bewuſst iſt, daſs er, unter Vorausſetzung eines ihm widerfahrenden Unrechts, Gewalt gegen ſeinen Mitmenſchen brauchen dürfe, daſs die Vernunft dieſes zulaſſe, ſo gilt dieſes nicht in Beziehung auf ſ e i n moraliſches Bewuſstſeyn, d. h. das Bewuſstſeyn der Entſcheidung, welche aus dem moraliſchen Geſetze in ſeinem Bewuſstſeyn für die Beſtimmung ſeiner Freyheit im gegenwärtigen Falle folgt, ſondern in Beziehung auf das moraliſche Bewuſstſeyn desjenigen, der ihm Unrecht anthut, und der übrigen Menſchen, das heiſst, das Bewuſstſeyn der Entſcheidung, welche aus dem moraliſchen Geſetze in ihrem Bewuſstſeyn für die Beſtimmung ihrer Freyheit im gegenwärtigen Falle folgt. Nach ſeinem eigenen moraliſchem Bewuſstſeyn iſt ihm der Zwang gebothen oder verbothen, ohne daſs es einen Mittelzuſtand gebe; allein inwiefern ſein ihm Unrecht anthuender Mitmenſch verpflichtet iſt, ſeiner Gewalt nicht zu widerſtehen, wiefern die übrigen Menſchen die Ausübung derſelben nicht hindern dürfen, d a r f er, in Beziehung auf dieſe. Wenn man demnach ſagt: die moraliſche Vernunft

nunft erlaube dem Unrechtleidenden Zwang, so versteht man darunter nicht die moralische Vernunft, im Bewufstseyn des Unrechtleidenden, sondern dieselbe Vernunft im Bewufstseyn des Unrechtanthuenden und der übrigen Menschen.

Jeder Mensch ist sich des **Moralgesetzes** bewufst, in wiefern er unter ihm steht, zugleich aber auch ebendesselben, wiefern alle seine Mitmenschen unter demselben stehn. Wenn er das ihm inwohnende Moralgesetz auf seine innre Freyheit bezieht, so findet er sich durchgängig einer strengen Gesetzgebung untergeordnet, welche in jedem Falle gebiethet oder verbiethet; bezieht er dasselbe Moralgesetz, wiefern es seinen Mitmenschen inwohnt, auf die innre Freyheit von denselben, im Verhältnisse zu seiner äufern Freyheit, so findet er sie verpflichtet, gewisse seiner Handlungen nicht zu hindern, ja sogar einem gewissen Zwange nicht zu widerstehen. Sein Bewufstseyn also, dafs er **dürfe**, gründet sich auf sein Bewufstseyn des Moralgesetzes, nicht in wiefern **er** im gegenwärtigen Falle unter demselben steht, sondern wiefern die übrigen Menschen, oder der Mensch, gegen welchen er handelt, unter ihm stehen.

Dasjenige **Dürfen** also, welches die naturrechtlichen Sätze ausdrücken, heifst nichts

anders, als: nicht gehindert werden ſollen, und dieſer Sinn ſchwebt auch jedem vor, welcher ſich, wenn auch noch ſo dunkel, ein Recht in Beziehung auf ſeinen Mitmenſchen denkt. Auſerdem giebt es aber auch in aller Sittenphiloſophie kein Dürfen; nur durch Misverſtändnis, Trägheit, und Eingeſchränktheit unſrer Urtheilskraft kann es hineingetragen werden.

Das Naturrecht gründet ſich auf einen verbiethenden Pflichtſatz, und einen zulaſſenden Rechtsſatz. Der verbiethende Pflichtſatz iſt: Unterlaſs alle Handlungen, bey welchen du dich deines Mitmenſchen, als bloſen Mittels für deinen beliebigen Zweck bedienteſt, oder: Unterlaſs alle Handlungen, wodurch du den Zuſtand deines Mitmenſchen wider ſeinen Zweck und Willen willkührlich veränderteſt. Der zulaſſende Rechtsſatz iſt: du darfſt aller dir von deinem Mitmenſchen widerfahrenden Behandlung deiner ſelbſt, als bloſen Mittels, oder aller durch ihn verurſachten, deinem Zweck zu widerlaufenden willkührlichen Veränderung deines Zuſtandes Zwang entgegen ſetzen.

Der zulaſſende Rechtsſatz folgt aus dem Bewuſstſeyn des verbiethenden Pflichtſatzes, bezogen auf meinen Mitmenſchen. Ihm iſt verbothen, mich als Mittel für ſeinen beliebigen Zweck

Zweck zu behandeln, meinen Zuſtand gegen meinen Zweck und Willen zu verändern, es iſt ihm alſo auch gebothen, der Gewalt zu widerſtehen, womit ich meine Selbſtſtändigkeit und Unabhängigkeit ſchütze. Aus dem Satze alſo: ich ſoll alle Handlungen unterlaſſen, u. ſ. w. welcher für alle Menſchen gleichgültig iſt, folgt der andre: die Vernunſt verbiethe meinen Mitmenſchen, der Gewalt zu widerſtehen, womit ich mein Recht vertheidige, d. h. ich dürfe dem Unrechte Gewalt entgegen ſetzen.

Die Befugnis zum Zwange, im Falle erfahrnen Unrechts alſo läſst ſich nicht dergeſtalt aus einer Pflicht ableiten, daſs man ſchlöſſe: man dürfe, was man ſolle. Sie folgt aus der vorgeſtellten Verpflichtung der unrechtanthuenden Menſchen, ſich der rechtmäſigen Gewalt des Unrechtleidenden nicht zu widerſetzen. Weil er mich nicht zwingen geſollt, ſo ſoll er ſich nun zwingen laſſen, mich nicht zu zwingen.

Was den Vertheidiger ſeiner Rechte ſein Gewiſſen in Beziehung auf dieſelben gebiethe, gehört nicht für die Entſcheidung des Unrechtanthuenden: 1) er kann es nicht entſcheiden; 2) geſetzt auch, er könnte ës entſcheiden, ſo würde durch die Einſicht der Verpflichtung von Seiten desjenigen, der ſein Recht durchtreibt,

 ſeine

feine Verpflichtung Unrecht zu unterlaſſen, und dem vertheidigenden Zwange nicht zu widerſtehen, nicht aufgehoben.

Eben ſo gewiſs gehört es nicht für die Entſcheidung des Unrechtleidenden, was der Unrechtanthuende für eine höhere Pflicht zu haben vermeynen möge, wegen der er die Pflicht, ſeinen Mitmenſchen in ſeiner äuſern Freyheit nicht einzuſchränken, verletzt, und dieſe vermeynte Pflicht des Unrechtanthuenden hebt keinesweges das Recht des Unrechtleidenden auf, ſich zu vertheidigen.

Nach zwangsrechtlichem Verhältniſſe betrachtet, hat ſich der Unrechtanthuende nicht um die innre Verpflichtung des Unrechtleidenden, (die ihm etwa gebiethen mag, das Unrecht zu erdulden) und der Unrechtleidende eben ſo wenig um die innre Verpflichtung des Unrechtanthuenden (die ihm etwa, nach ſeiner Meynung gebiethen mag, die äuſre Freyheit des andern einzuſchränken;) zu bekümmern. Der Unrechtanthuende alſo muſs das Recht des Unrechtleidenden als unverlierbar anerkennen, und der Unrechtleidende iſt ſich ſeines Rechtes, als eines unverlierbaren bewuſst.

Nach dieſer Beſtimmung des wahren Weſens des Naturrechts und ſeiner Gränzen gegen die

Pflich-

Pflichtenlehre wird es nun nicht schwer seyn, die im Eingang dieser Abhandlung angeführten scheinbaren Widersprüche zwischen Naturrecht und Pflichtenlehre zu heben, und es dadurch noch deutlicher zu machen, als es vielleicht bisher geschehen, dass beyde Wissenschaften, wenn man nur die eigenthümliche Sphäre einer jeden gehörig fasst, vollkommen harmoniren.

Indem das Naturrecht durchgängig erlaubt, widerspricht es keinesweges der Pflichtenlehre, welche beweist, dass die Vernunft in Hinsicht auf verschiedene freye Handlungen unsrer Willkühr nichts überläst, also nichts erlaubt. Denn das Erlauben des Naturrechts drückt nichts weiter aus, als die Verpflichtung eines Menschen, der seinen Mitmenschen Unrecht thut, und der übrigen Menschen auser ihm, und dem Unrechtleidenden, der vertheidigenden Gewalt dieses nicht zu widerstehen; eine Verpflichtung, welche aus dem allgemeinen Charakter der Persönlichkeit folgt, welcher dem Menschen zukommt, und daraus mit Evidenz erkannt wird, ohne Rücksicht auf besondre zufällige Verhältnisse.

Das Bewusstseyn eines Zwangsrechtes hat das Eigenthümliche, dass das Zwangsrecht, welches der Mensch besitzt, zugleich als unverlierbar bey aller Pflicht. die er haben mag, und

 doch

doch auch als aufheblich durch Pflicht vorgeſtellt werden muſs; ein Räthſel für Jeden, der den Begrif des Rechtes nicht in der von mir befolgten Methode ableitet. Habe ich Zwangsrecht in einem gegebenen Falle, ſo kann mir keine Pflicht, die ich in Beziehung auf denſelben Fall haben mag, daſſelbe entreiſen; denn, wozu ich auch durch mein Gewiſſen verbunden ſeyn mag, ſo hebt dieſe Verpflichtung keinesweges die Verpflichtung meines Mitmenſchen auf, mich in dem Kreiſe meiner äuſern Freyheit nicht zu ſtöhren, und meiner in Beziehung auf das mir von ihm widerfahrende oder widerfahrene Unrecht erfolgenden vertheidigenden Gewalt nicht zu widerſtehen, mein Recht ſteht alſo feſt, und hat nicht zu bezweifelnde Gültigkeit. Allein nichts deſto weniger kann mein Recht inſofern durch meine Pflicht aufgehoben werden, als ich durch dieſelbe verbunden ſeyn kann, ihm nicht gemäſs zu handeln, alſo die Handlungsweiſe nicht einzuſchlagen, die der andre doch verpflichtet wäre, nicht zu hindern. — Was die Pflicht anbetrift, die der Unrechtanthuende zu beſitzen glauben kann, die Freyheit des Andern einzuſchränken, und ſeiner vertheidigenden Gewalt zu widerſtehen, ſo nimmt der Unrechtleidende auf dieſelbe gar keine Rückſicht; unfähig ſie beſtimmt zu kennen, folgt er ſeiner gewiſſen Erkenntnis, daſs jener verpflichtet iſt, ſeine

ſeine Freyheit nicht einzuſchränken, und ſeinem vertheidigenden Zwange nachzugeben.

Der Unrechtanthuende ſelbſt muſs das Recht des durch ihn Unrechtleidenden als unverlierbar anerkennen, unangeſehen die Pflicht, die er (der Unrechtanthuende) zu haben glauben mag, die Freyheit deſſelben (des Unrechtleidenden) einzuſchränken, und die Pflicht, durch die er dieſen verbunden glaubt, ſeine Freyheit von ihm einſchränken zu laſſen.

Der Unrechtanthuende kann zureichenden Grund haben, es für Pflicht zu halten, die Freyheit ſeines Mitmenſchen einzuſchränken, nichts deſtoweniger muſs er zugleich zugeſtehen, daſs er kein Recht dazu habe; der Unrechtleidende aber Recht habe, ſeine Freyheit zu ſchützen; d. h. wenn ihm auch ſein Gewiſſen es zur Nothwendigkeit macht, die Freyheit des andern einzuſchränken, ſo muſs er doch zugleich auch wiſſen, daſs der Andre überzeugt iſt, er (der Unrechtanthuende) ſey im Allgemeinen verpflichtet, das Unrecht zu unterlaſſen, und der vertheidigenden Gewalt des Unrechtleidenden nachzugeben, und könne ihn nicht anders als aus dieſem Geſichtspunkte anſehen.

Wir wollen ein Beyſpiel von den auffallendeſten wählen. Cajus will aus Ueberdruſs des

Lebens seine Tage abkürzen. Sempronius, sein Freund, unternimmt es, ihn durch Zwang von der Handlung des Selbstmords abzuhalten. Cajus setzt sich zur Wehr, verwundet den Sempronius, und vollbringt seine That.

Cajus hat unstreitig das Recht, aus Lebensüberdruss sein Daseyn abzukürzen, (Cajus darf,) Sempronius kein Recht ihn daran zn hindern. (Sempronius darf nicht) Da Sempronius dieses ohne Recht und Fug thut, hat Cajus das Recht sich gegen ihn zu vertheidigen, (Cajus darf) Sempronius kein Recht, seiner Vertheidigung zu widerstehen; (Sempronius darf nicht,) Cajus verwundet also den ihm Unrecht anthuenden Sempronius, und Sempronius kann nicht sagen, dass ihm Unrecht geschehen.

Cajus hat Pflicht, sein Leben unter allen Umständen zu erhalten; (Cajus soll sich nicht ermorden, darf nicht;) Sempronius hat Pflicht, den Cajus durch Einschränkung seiner Freyheit vom Selbstmorde abzuhalten; (Sempronius soll dem Cajus Unrecht thun.*)

Die

*) Unrecht ist jede Einschränkung der Freyheit des andern, gegen seinen Zweck und Willen, aus welchen Motiven sie auch geschehe.

Die Pflicht, welche Cajus hat, sein Leben unter allen Umständen zu erhalten, vernichtet keinesweges sein Recht, sich zu ermorden, und dem mit Gewalt zu widerstehen, der ihn daran hindern wollte, er soll sich nicht ermorden, aber er hat Recht, sich zu ermorden und zu vertheidigen, wenn man ihn in der Ausübung dieses Rechtes hindern will. Die Pflicht, welche Sempronius hat, den Cajus am Selbstmorde zu verhindern, vernichtet eben so wenig das Recht des Cajus, sich zu ermorden, und dem, der ihn daran verhindern will, zu widerstehen. Nämlich Cajus hat das unverlierbare Recht sich zu ermorden, wiefern die übrigen Menschen verpflichtet sind, ihn nicht zu hindern, er hat das Recht sich gegen sie zu vertheidigen, indem sie es unternehmen, wiefern sie in diesem Falle die Verpflichtung haben, seiner vertheidigenden Gewalt nicht zu widerstehen. Dadurch, daſs Menschen auser ihm die Pflicht haben, ihn zu hindern, folgt nicht, daſs er sie nicht als unnachlaſslich verpflichtet denken müsse, ihn nicht zu hindern. Denn jene Pflicht kann er nicht unter allen Umständen und schlechterdings wissen, diese muſs er, wenn er bey Bewuſstseyn ist, jederzeit wissen, denn, selbst wenn ich eine pflichtwidrige Handlung unternehme, die nur Niemanden in seiner Freyheit stöhrt, muſs ich mir meine Mitmenschen, als streng verpflich-

tet denken, zuzulassen, dass ich die Handlung vollbringe, und die Verantwortung wegen derselben lediglich auf mich nehme. Sempronius ist sich der Pflicht bewusst, den Cajus zu hindern, er muss aber zugleich auch wissen, dass Cajus diese Pflicht nicht anzuerkennen braucht, und dass für ihn in Hinsicht auf den gegenwärtigen Fall das einzige Gewisse darinn besteht, dass Cajus sich ihn verpflichtet denkt, ihn (den C.) seinem eigenen Gewissen zu überlassen, und an der Handlung des Selbstmords nicht zu hindern, d. h. dass Cajus Recht hat, sich zu ermorden, und sich gegen den zu vertheidigen, der ihn daran hindern will.

Recht bleibt also unter allen Umständen Recht, und selbst das aufs äuserste durchgetriebene Recht *) (*summum jus*) ist nie Unrecht, (*injuria*) obwohl die Art und der Grad seiner Durchtreibung pflichtwidrig seyn kann. *)

Auf dieselbe Weise, wie sich nach denen von mir aufgestellten Grundsätzen ergiebt, wie das

*) Diess geschieht auch unstreitig, wenn Gesetze buchstäblich ausgelegt werden.

*) Daher man das Sprüchwort: *summum jus, summa injuria*, weit richtiger (wie auch die ältern Römer gethan) ausdrückt: *jus summum, saepe summa malitia est*, auch *summum jus, summa crux*.

das Naturrecht, als Inbegrif von blofen aber unverlierbaren Befugniffen zum Zwange möglich fey, leuchtet auch ein, wie es in vielen Fällen Gewalt erlauben könne, wo die Pflichtenlehre die Anwendung derfelben verbiethet. Nämlich, wenn ich fage, dafs, in einem folchen Falle, das Naturrecht Gewalt erlaube, drücke ich nichts anders aus, als dafs es denjenigen Menfchen, deffen Freyheit wider feinen Zweck und Willen von feinen Mitmenfchen eingefchränkt wird, mit dem Bewufstfeyn darftellt, der feine Freyheit einfchränkende Mitmenfch fey verpflichtet, diefs zu unterlaffen, und, da er es gethan, der vertheidigenden Gewalt nicht zu widerftehen, die er gegen ihn anwendet, einem Bewufstfeyn, welches auch dann nicht wegfällt, wenn innre Pflicht dem Unrechtleidenden gebiethet, zu dulden. Nach dem Naturrechte, darf ich dem widerftehen, der mich vom Selbftmorde abhalten will, d. h. ich weifs, dafs er verpflichtet ift, mich in dem Kreife meiner Freyheit handeln zu laffen, wie ich will, alfo zuzugeben, dafs ich mich, auf meine Rechnung, ermorde, mir, wenn ich mich in diefem Falle vertheidige, nicht zu widerftehen. Die Pflichtenlehre gebiethet mir ihm nachzugeben, und mich von ihm zwingen zu laffen, vom Selbftmorde abzuftehen. Naturrecht und Pflichtenlehre entfcheiden (jede Wiffenfchaft, nach ihrem Gefichtspunkte,) mit Wahrheit und nicht zu bezweifelnder Gültigkeit.

Kein

Kein Räthſel iſt es endlich, daſs das Naturrecht es in vielen Stücken erlaubt, gewiſſenlos zu handeln. Es erlaubt Verletzung aller Pflicht, wenn nur dadurch kein Menſch den andern in dem Kreiſe ſeiner äuſern Freyheit ſtöhrt. Es erlaubt alſo Selbſtmord, Verſtümmelung ſeines Körpers, Misbildung, gänzliche Schändung ſeines Weſens, alle Arten des Misbrauchs ſeiner Mitmenſchen, alle Arten und Formen der Unzucht, Knabenſchändung, Sodomiterey, kurz auch das Entſetzlichſte für das moraliſche Gefühl, — wenn nur dabey kein Menſch gegen ſeinen Zweck und Willen behandelt wird, es erlaubt dieſes alles, in wiefern es zeigt, daſs kein Menſch es hindern dürfe, wenn ihm nur kein Unrecht dadurch geſchieht.

Sehr natürlich alſo, daſs ein Menſch, der ſich es zur Regel machte, nach dem Naturrechte zu leben, ein ſittliches Ungeheuer wäre. Das Naturrecht enthält aber auch nicht die Norm für Leben und Wandel des Menſchen.

Man kann fragen: wozu denn überhaupt eine Wiſſenſchaft, wie das Naturrecht, nöthig ſey, da jeder Menſch durchgängig der Pflicht folgen ſoll, jene Wiſſenſchaft alſo weder für das Gewiſſen des Unrechtanthuenden, noch für das Gewiſſen des Unrechtleidenden, noch für die Gewiſſen der übrigen Menſchen eine ſichre und zureichende Richtſchnur ſeyn kann.

Be-

Betrachten wir den Menschen außer allen Verhältnissen einer bürgerlichen Gesellschaft; so wird ihm zwar eine genaue Bestimmung von Recht und Unrecht, an und für sich, immer interessant seyn, aber er wird von **ihr allein** im Verhältnisse zu seinem Nebenmenschen keinen praktischen Gebrauch machen. Seine moralische Vernunft wird ihn mit dem Bewußtseyn der Ueberzeugung erfüllen, daß er sich nicht darauf einschränken dürfe, niemandes Recht zu verletzen, und daß er von seinem Mitmenschen mehr zu fordern habe, als die bloße Unterlassung alles Unrechts. Er wird also seine Befriedigung in Hinsicht seiner Obliegenheiten, als moralisches Wesen, in der Pflichtenlehre suchen, ohne einer besondern, für sich bestehenden, systematischen Auseinandersetzung der Menschenrechte zu bedürfen.

Daß die Menschen im Stande der Natur unausbleiblich in Zwiespalt und Kampf gerathen müssen, ist eine Bemerkung, die sich einem Jeden darbiethet, der die Stärke der Selbstsucht, den Reitz gefühlter Bedürfnisse, und die Schwäche und Unzuverläßsigkeit einer nicht entwickelten sittlichen Vernunft erwägt. Weniger gemein dürfte eine andre seyn, daß näm-

lich der Stand der Natur auch deſshalb kein Zuſtand des Friedens ſeyn kann, weil die unfehlbar eintretenden Kolliſionen zwiſchen Rechten und Pflichten die Naturmenſchen, ohne allen Einfluſs ſelbſtſüchtiger Neigung, in Uneinigkeit und Widerſtreit verſetzen. Cajus treibt ein Recht auf eine Leiſtung des Titius, gegen alle Billigkeit, auf das Aeuſerſte durch, im Bewuſstſeyn, daſs er es hat, und daſs Recht Recht bleibt; Titius widerſetzt ſich ihm unrechtmäſiger Weiſe, in der Ueberzeugung, Cajus ſey verpflichtet, ſein Recht fahren zu laſſen; Sempronius, Tullius, Antonius, kommen dem Cajus zu Hülfe, in der Ueberzeugung, es ſey Pflicht, dem beyzuſtehen, der Recht hat, Marcus, Laurentius, Julius ſtehen dagegen dem Titius bey, in der Ueberzeugung: es ſey Pflicht, dem unmenſchlich Bedrückten Hülfe zu leiſten, Attikus, Portius und viele Andre fallen über dieſe her, in der Ueberzeugung, man ſey verpflichtet zu verhindern, daſs ſich Niemand unberufen in die Rechtshändel eines Andern miſche; alle dieſe handeln aus moraliſchen Gründen, und gerathen aus ſolchen in gegenſeitigen Kampf. So ruht alſo die Unſicherheit des Menſchen im Naturſtande auf Urſachen,

die

die aus der physischen, und solchen, die aus der moralischen Natur desselben folgen.

Der Mensch tritt in bürgerliche Gesellschaft und Staat, um seine äusere Freyheit zu sichern vor jedem Angriffe seines Mitmenschen, möge es nun aus selbstsüchtigen oder moralischen Gründen herrühren. Weit entfernt, in dieser Verbindung auf seine Unabhängigkeit Verzicht zu leisten, beabsichtigt er vielmehr, sie dadurch erst vollkommend geltend zu machen. Jeder, welcher in bürgerliche Gesellschaft und Staat tritt, gelobt jedem andern Mitgliede derselben Verbindung, sich schlechterdings keiner Einschränkung der Freyheit desselben zu erlauben, zu welcher ihn ihre Einwilligung nicht berechtige, und unterwirft sich der Strafgesetzgebung für jeden Fall, wo er, aus welchem Grunde es auch sey, das Recht des Andern verletzen würde. Der Staat übernimmt das Vertheidigungsrecht jedes Einzelnen; die in der höchsten Gewalt enthaltene richterliche Gewalt entscheidet über das Unrecht, welches die Einzelnen einander anthun, und bestimmt in Beziehung auf dasselbe die gesetzmäsigen Strafen, und Sicherungsmittel.

Da

Da Jeder beym Eintritte in die bürgerliche Gesellschaft und den Staat sowohl auf das Recht, sein Recht in gewissen Fällen aufzugeben, oder auch davon nachzulassen, Verzicht thut, als auch sich anheischig macht, einer vermeynten Pflicht wegen, niemals das Recht eines Bürgers zu verletzen; und der Staat die auf diese Weise für jeden entstehende Festigkeit und Unveränderlichkeit seiner Rechte garantirt; so erhellet, daſs erst durch den Staat für den Menschen ein unwandelbar bestimmter rechtlicher Zustand erfolgt, wo das Recht eines Jeden unausbleiblich durchgesetzt werden muſs, keiner ein Recht freywillig aufgeben, keiner einen Andern zur Aufgebung desselben zwingen darf; ein Zustand, wo (äuserlich) blos Rechte gelten, diese aber auch ohne alle mögliche Einschränkung gelten.

Die moralische Vernunft kann die Begründung eines solchen Zustandes nicht verbiethen, sie muſs sie vielmehr für nothwendig erklären, weil Sicherheit für die äusere Freyheit eine unersetzliche Bedingung ist, die innre Freyheit geltend zu machen, und demnach als ein nicht aufzugebender Zweck für jedes vernünftig-sinnliche Wesen angesehen werden muſs.

Wenn

Wenn durch bürgerliche Gesellschaft und Staat ein unveränderlich feststehender rechtlicher Zustand der verbundenen Menschen entstehen soll, der aber zugleich mit der moralischen Vernunft vollkommen harmonire, so setzt die Bildung und Organisation derselben eine vollständige und scharfe Bestimmuug der Rechte des Menschen, blos als solche betrachtet, voraus, und hier allein haben wir, wenn ich mich nicht täusche, den Grund zu suchen, weshalb das Naturrecht als eine für sich bestehende Wissenschaft nothwendig ist. Sie bezieht sich ganz auf das natürliche Staatsrecht; ohne diese Beziehung fällt ihre Selbstständigkeit, als einer besondern Wissenschaft weg.

Unstreitig haben diess jene Weltweisen geahndet, welche behaupten konnten, alles Recht sey erst in der bürgerlichen Gesellschaft, und durch sie möglich. Es entgieng ihnen nicht, dass ein bestehender blos rechtlicher Zustand für Menschen nur durch Einverständnis und Einwilligung erfolgen kann, und in der bürgerlichen Gesellschaft allein, die moralische Vernunft es zulassen, ja vielmehr gebiethen



mufs, dafs es durchgängig blos nach Recht gehe. Sie fehlten nur darinn, dafs fie das Dafeyn und die Gültigkeit von Rechten vor Entftehung der bürgerlichen Gefellfchaft leugneten, ftatt fich auf die Behauptung einzufchränken, dafs alles Recht erft durch die bürgerliche Gefellfchaft und in derfelben feine unfehlbare Geltung erhalte.

IV.

IV.

Fragmente über den Zusammenhang der Empfindung und Phantasie,

geschrieben im Jahr 1787.

Vorerinnerung.

Ich bin aus mehreren Gründen entſchloſſen, die Verfaſſung eines Werkes über den Zuſammenhang der Empfindung und Phantaſie nach dem in meiner Disſputation *de nexu ſenſus & phantaſiae* entworfenem Plane aufzugeben. Ohne Beſchämung darf ich geſtehen, daſs Unzufriedenheit mit dieſer bereits vor zehn Jahren gefaſsten Idee den Hauptantheil an der Veränderung meines Entſchluſſes hat. Da indeſſen die bereits vor acht Jahren erſchienenen Proben

 die-

dieser Arbeit in Hinsicht einzelner Beobachtungen und Bemerkungen einen ehrenvollen Beyfall erhielten, so werde ich die übrigen Fragmente derselben, welche bisher noch handschriftlich geblieben, ohne alle Abänderung in gegenwärtigen Ideen nach und nach mittheilen, als rapsodische Beyträge zur empirischen Psychologie. Zu diesem Behufe entreisse ich die ersten Versuche, welche bereits in Cäsars Denkwürdigkeiten abgedruckt sind, der Vergessenheit.

Wer

Wer noch nie einen beobachtenden Blick auf das harmonische Wirken unserer Seelenkräfte geworfen hat, den muss ein erhabenes Staunen ergreifen, wenn er zum erstenmale die Erscheinungen bemerkt, die der Zusammenhang der Empfindung und Phantasie hervorbringt. Ein Mensch, mit allen übrigen Fähigkeiten versehen, würde dennoch, ohne Empfänglichkeit für Vergnügen und Schmerz, keine höhere Bestimmung haben als die leblosen Dinge; nur dadurch, dass alles, was in sein Bewusstseyn eindringt, ihn zu angenehmen oder unangenehmen Gefühlen stimmt, dass mit jeder neuentwickelten Kraft sich ihm eine neue Quelle des Vergnügens und Missvergnügens eröffnet, dass er, diesen Rührungen zufolge, Triebe und Begierden bekommt, dass sich diese in zahllosen Gezweigen verbreiten, durch zahllose Gradazionen zum Punkte ihrer höchsten Höhe aufsteigen, und hinwiederum zu ihrer untersten Stufe herabsinken, nur dadurch wird er eigentlich zu dem erhabenen Range eines Menschen vorbereitet. Und was

würden ihm seine unzählbaren Gewahrnehmungen und Erkenntnisse fruchten, wenn ihm die Kraft fehlte, durch welche er sie aufbewahrt, im Augenblicke des Bedürfnisses hervorzieht, und aus ihren Bestandtheilen durch Trennungen und Zusammensetzungen neue Ganze bildet! Die Phantasie musste aus Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft ein zusammenhängendes Ganzes machen, und ihm bey dem allaugenblicklichen Zudringen einer neuen Gegenwart den Rückblick in die Vergangenheit und die Hinsicht in die Zukunft eröffnen. Eine so wunderbare zauberische Kraft, die durch ihre Selbstthätigkeit das im Kleinen verrichtet, was die ganze umliegende Welt durch künstlich gebaute Organe vollbrachte, muss dem Menschen vor allen andern wichtig seyn, muss vor allen andern Schöpferinn des Vergnügens und des Missvergnügens für ihn werden. Und welch ein bewundernswürdiger Kunstgriff der Natur, diese beyden an sich schon so überaus interessanten Kräfte in ein solches Verhältniss gegen einander zu setzen, dass durch das Spiel der einen die Würksamkeit der andern im höchsten Grade erregt wird, so wie hinwiederum die überspannte Thätigkeit der einen die Thätigkeit der andern zu unterdrücken vermag! Das Zusammenspiel der Elemente der Körperwelt, so allgemein es auch angestaunt wird, bringt keine wunderbarern Erscheinungen hervor, als diese Verbin-

dung

dung zweyer geistiger Kräfte. *) Die tägliche Erfahrung liefert uns eine so gedrängte Menge von Beyspielen davon, dass wir sie, von der Gewohnheit verblendet, kaum bemerken. Wenn wir im Zustande besonders starker, angenehmer oder unangenehmer Empfindungen sind, wie schnell erwachen dann die sinnlichen Bilder der Phantasie, und mit welcher Lebhaftigkeit erscheinen sie uns! Selbst die unsinnlichsten Begriffe kleiden sich dann in die Schattenrisse der Sinnlichkeit, und unser ganzes Wesen

*) Es ist ungerecht, wenn man den Menschen einen Vorwurf darüber macht, dass sie ihre Aufmerksamkeit mehr auf die Erscheinungen der Körperwelt, als auf die der Geisterwelt richten. Es war der Wille der Natur selbst, den Menschen gleichsam aus sich zu reissen, und an die Betrachtung der Aussendinge zu fesseln. Ohne Zweifel ist diese ein bequemeres Mittel, die Menschheit in dieser Periode ihres Daseyns zu bilden, als die Untersuchung der Natur des Geistes. Sollten die Menschen alle den Reiz der psychologischen Beobachtungen und Nachforschungen stärker fühlen, so müssten sie alle philosophische Genieen werden, und dieses war augenscheinlich im Ganzen noch nicht die Bestimmung der Bewohner dieses Erdballs. Es gehört schon eine lange Bildung dazu, wenn ein Mensch den Gedanken fassen soll: *qu' est ce que le monde matériel auprès d'une seule pensée? Ici la réalité est au-dessous de son image.* (*Lacunes de la philosophie Disc. Prelim. XII.*)

wird zum Anſchauen, zum Fühlen geſtimmt. Der empfindende Menſch verläſst dann den eigentlichen Wortausdruck, und ſpricht, nicht ſelten zum Nachtheile der Verſtändlichkeit, in einer Reihe von Bildern. Welche ſeltſame Täuſchungen erfährt der Menſch durch dieſe Einrichtung ſeiner Natur! Ueberraſcht von dem Spiele der Phantaſie vergiſst er den unterſcheidenden Character der Beſtimmungen des innern Sinnes und der äuſsern Sinne; er ſieht abentheuerliche Geſtalten, Geſpenſter, Schatten abgeſchiedener Menſchen, ſieht ſich ſelbſt ſogar gedoppelt und andre Erſcheinungen mehr; er hört Schälle und Töne, den Zuruf ſeines Nahmens, Melodien und Konzerte; ja, ſogar die Spuren von den Eindrücken der niedern Sinne täuſchen den Menſchen im Zuſtande der Rührung auf eine ſonderbare Art; die religiöſen Schwärmer ſind in den Paroxiſmen ihrer erhitzten Empfindung Gefühlen unterworfen, die ſo lebhaft, ſo ſtark ſind, daſs ſie dieſelben nur durch die Einwirkung andrer Weſen erklären zu können glauben, und wer hätte nicht ſchon oft erfahren, welche ſonderbare Wirkungen die Sympathie hervorbringt; Wirkungen, die oft ſo heftig ſind, daſs ſie die gewaltſamſten Veränderungen im Körper nach ſich ziehn. Selbſt die Spuren des Geruchs und des Geſchmacks ſcheinen in uns oft, beſonders bey unangenehmen körperlichen Empfin-

pfindungen, eine solche Lebhaftigkeit zu erreichen, die nahe an die Wirklichkeit gränzt.

Bey allen diesen Ereignissen schon äusert sich nicht blofs das Vermögen, gehabte Eindrücke hervorzuziehn, sondern auch das Dichtungsvermögen. Allein die Wirksamkeit von diesem äusert sich in noch weit auffallendern Beyspielen. Welche süsse Fantome spiegelt uns nicht die Hoffnung vor, wenn eine heitre, fröhliche Laune über unser Wesen verbreitet ist; welche Schrecknisse erregt im Gegentheile die Furcht, wenn uns bewufste oder unbewufste Ursachen in Traurigkeit versenkt haben; wie sehr verspätigt nicht oft die Thätigkeit der Einbildung, von dem beständigen Reize des physischen Schmerzes erhöht, unsre Genesung selbst von unbedeutenden Krankheiten; mit welchen betrügerischen Künsten weifs die Phantasie uns die Gegenstände bald schöner, bald häfslicher darzustellen, als sie würklich sind, besonders wenn wir von Liebe oder von Hafs eingenommen sind!

Erfahrungen dieser Art kann jeder Mensch, wenn er nur achtsam ist, täglich an sich machen; allein wir dürfen nur noch einige Schritte weiter gehen, um zu sehen, dafs das Wesen und die Würksamkeit der schönen Künste in diesem genauen Zusammenhange der Empfindung und Phan-

Phantasie gegründet ist. Wir mögen den Urheber oder den Liebhaber des Kunstwerks betrachten, so finden wir allezeit, daſs entweder die Phantasie durch die Empfindung, oder die Empfindung durch die Phantasie erregt wird. Der Dichter geht entweder von Empfindung aus, diese setzt seine Phantasie in ein lebhaftes Spiel, und wird dann gegenseitig von dieser erhöht; oder er beginnt von einer Idee der Phantasie; das dadurch erregte Gefühl treibt ihn an, den Gegenstand weiter zu verfolgen, und durch diese in einander greifende Momente des Einbildens und Empfindens entsteht sein Gedicht. So wie die Entstehung des Inhalts wahrer Gedichte auf diesem Zusammenspiele beyder Kräfte beruht; so wird auch die eigentliche Dichtersprache durch dasselbe erzeugt. Der Dichter wählt allezeit solche Worte und Ausdrücke, solche Ordnungen und Wendungen, die dem Zuhörer oder Leser eine lebhafte Anschauung des Gegenstandes gewähren, den er darstellen will; alle Begriffe, selbst die intellektuellesten kleidet er in eine aus dem Stoffe der Sinnlichkeit bereitete Hülle ein. Diese Eigenschaft zeichnet die Dichtersprache so auffallend aus, daſs groſse Weltweisen in ihr das Wesen der Kunst gefunden zu haben glaubten. Ich gehe noch weiter, und der scharfe Beobachter wenigstens wird mich keiner übertriebenen Spitzfindigkeit anklagen; selbst der Gebrauch des Sylbenmaſses in der Dichtkunst entspringt

aus

aus dem Zusammenhange der Empfindung und Phantasie. Was veranlaſst den Menschen, den die Wärme seiner Empfindung bis zur Darstellung fortreiſst, daſs er die Reyhen seiner Bilder und Gedanken mit der Geschwindigkeit oder Langsamkeit der Bewegung äuſserer Dinge vergleicht? Er ist sich der Folge seiner Ideen im Zustande der Begeisterung bewuſst; dieses Bewuſstseyn erregt unbewuſst in ihm eine helle Anschauung der Bewegung äuſserer sinnlicher Dinge; er vergleicht diese mit jener, ahmt sie in der Sprache nach, verleibt sie gleichsam seinem Werke ein, und so thun Empfindung und Phantasie die letzten Züge an dem Werke, zu dem sie den Keim erzeugt hatten. Was bestimmt den Tonkünstler, seine Empfindungen und Leidenschaften durch Töne zu ergieſsen, als die Fähigkeit seiner Phantasie, Töne zu bilden, zu vergleichen und zu einem Ganzen zu vereinen, die im Zustande einer bis zur Begeisterung gestiegenen Empfindung ihre gröſste Schöpferkraft ausübt? Zeichner, Mahler, Bildner verdanken die schönsten Werke ihres Genies dem Zusammenhange der Empfindung und Phantasie. Erregten die sinnlichen Bilder nicht eine so angenehme Empfindung in der Seele dieser Künstler, so würden sie nie den Drang fühlen, Nachahmungen derselben darzustellen; ihre Phantasie würde nicht so ungemein fertig seyn, die Gestalten lebhaft und wahr aufzubehalten. Schon bey Dar-

stel-

ſtellungen wirklich geſehener Gegenſtände iſt dieſes der Fall, allein, er iſt es noch weit mehr bey denen Stücken, die ganz durch die Schöpferkraft der Phantaſie entſtanden ſind, am allermeiſten bey hiſtoriſchen und allegoriſchen Stücken. Der Mahler wird von dieſer oder jener Geſchichte gerührt, ſeine Phantaſie, belebt durch dieſe Rührung, dichtet ſich die Geſtalten der Perſonen im anſchaulichſten Momente ihres Handelns oder Leidens, wir ſehn ihre Schöpfung, vergleichen ſie mit unſern Erinnerungen geſehener Geſtalten, entdecken Wahrheit, und werden zur Bewunderung und Theilnehmung fortgeriſſen. Ich könnte noch die Tanzkunſt, Gartenk. Mimik u. a. durchgehen, um den Beweis zu vervollſtändigen, daſs alle ſchöne Künſte Kinder der verbundenen Empfindung und Phantaſie ſind; allein eine flüchtige Beobachtung kann uns ſchon davon überzeugen.

So ungemein wirkſam die Empfindung in allen dieſen Fällen war, das Spiel der Phantaſie zu erhöhen, ſo thätig iſt ſie in vielen andern, eben daſſelbe zu ſchwächen und zu unterdrücken. Oft, wenn die Empfindung der Freude oder der Traurigkeit hoch geſtiegen iſt, wird das Spiel der Phantaſie unterbrochen, wir werden unfähig, Bilder der Vergangenheit aufzuwecken, oder neue Geſtalten zu dichten. Die Verliebten, ſagt man, ſind im Zuſtande ihrer auf das höchſte geſtiegenen Leidenſchaft am wenigſten

nigſten im Stande, ſich den Gegenſtand derſelben vorzuſtellen, und es giebt Zeitpunkte in der Traurigkeit, der Furcht, dem Zorne, wo die Phantaſie alle ihre Kraft verlohren zu haben ſcheint. So wenig wir auch über dieſe Phänomene nachzudenken pflegen, ſo ſind wir doch an dieſe Einrichtung unſrer Natur ſo gewöhnt, daſs ſchon das gemeine Gefühl den Dichter tadelt, der in ſolchen Augenblicken der Empfindung und Leidenſchaft Perſonen lange Reihen von Gedanken in einer bildervollen Sprache vortragen läſst.

In dieſen Fällen beförderte oder unterdrückte die Empfindung die Phantaſie. Wie ſehr wechſelſeitig die Phantaſie die Empfindung errege, iſt jedem bekannt, in wie niederm Grade er auch dieſe Kräfte beſitze. Kein Vermögen unſerer Seele hat einen ſo augenblicklichen und ſtarken Einfluſs auf unſere Empfänglichkeit für Vergnügen und Schmerz, als die Phantaſie. Wie angenehm beſchäftigen uns nicht die Gemählde der Hoffnung, und um wie viel angenehmer, je weiter ſie von der Wirklichkeit entfernt, je mehr ſie aus dem eignen Stoffe der Phantaſie gebildet ſind; und wie ſchrecken uns nicht im Gegentheile die Bilder der Furcht, ſo abentheuerlich ſie auch zuſammengeſetzt ſeyn mögen! Welche Würkungen bringen die Werke der ſchönen Künſte hervor, welche alle das gemein-

meinſame haben, daſs ſie der Phantaſie einen Stoff liefern, an welchem ſie ihre Wirkſamkeit äuſsern kann! Wie glücklich fühlen ſich die Künſtler ſelbſt in den Stunden ihrer begeiſterten Phantaſie. wie lieben ſie nicht die Geburten derſelben, mögen ſie auch noch ſo weit von der Vollkommenheit entfernt ſeyn! Und wer weiſs es nicht, in welchem Zuſtande viele durch ihre übermäſsige Anhänglichkeit an die Bilder der Phantaſie endlich gerathen: ſie fixiren ſich auf ein einziges Bild, und die Einwirkung einer ganzen ſinnlichen Welt kann ihre Aufmerſamkeit nicht von demſelben abziehn, oder der überſpannte Geiſt verliehrt ſeine Haltſamkeit, und irrt in einer regelloſen Zerſtreuung unter einer Schaar von nichtigen Bildern umher; die Lebhaftigkeit der Einbildung verdunkelt die Helle der Wirklichkeit, der Menſch wird fühllos für die Gegenwart, und exiſtirt und wirkt in ſeinen Träumen.

So wie beyde Kräfte in einzelnen Fällen ſich gegenſeitig befördern oder einſchränken, kann man leicht denken, daſs auch im Ganzen die Bildung der einen auf die Bildung der andern einen groſsen Einfluſs hat, daſs eine gewiſſe Erhöhung der Empfindſamkeit auch die Vervollkommnung der Phantaſie nach ſich zieht, und daſs auch die Empfindſamkeit an Stärke und Umfang gewinnt, wenn die Lebhaftigkeit und Fertigkeit der Phan-

tasie vermehrt wird. Dennoch findet sich hier zwischen beyden Kräften ein merkwürdiger Unterschied. Je unmäfsiger wir unsre Empfindsamkeit ausbilden, desto zügelloser und abentheuerlicher wirkt unsre Phantasie; allein, wenn wir uns zu sehr mit dem Spiele der Phantasie beschäftigen, so wird unsre Empfindsamkeit am Ende abgestumpft, wenigstens werden wir gegen die Objecte und Ereignisse der wirklichen Welt gleichgültig. *)

Das innere Wirken des Geistes bestimmt die äufsern Handlungen des Menschen. Kann die Phantasie unsre Empfindung bis auf ihre äusserste Höhe spannen, wo sie zur Leidenschaft wird, so kann sie uns mehr, denn irgend eine andre Kraft zur That veranlassen; und hier führt uns unser Gegenstand in die Mitte der Sittenlehre.

*) Dergleichen Charaktere giebt es wirklich, besonders unter den Künstlern. Einer unserer besten Theaterdichter, Herr Klinger, hat zwey Personen dieser Art mit sehr treffenden Zügen aufgestellt in seinem übrigens dem Titel und der Form nach sehr abentheuerlichen Schauspiele: Sturm und Drang. (Klingers Theater zweyter Theil.) In dem bis zur Schlaffucht abgespannten Blasius, und dem in Illusion und Träumen existirenden la Feu wird kein Unpartheyischer die tiefsten Blicke des Dichters in die Natur des menschlichen Geistes verkennen.

lehre. Das Zuſammenſpiel der Empfindung und Phantaſie erzeugt unendlich viel tugendhafte und laſterhafte Handlungen. Und dieſe Triebfeder derſelben verdient um deſto mehr unterſucht zu werden, weil ſie, gleichſam zum Spott der räſonnirenden Vernunft, mit dem äuſserſten Ungeſtüm wirkt. Die verſchönernde Kraft der Phantaſie überſpannt unſre Liebe, ſo wie die verhäſslicherende unſern Haſs; wie viele unglückliche Ehen, wie viele übereilt geſchloſſene Freundſchaften ſind durch jene, wie viele ungerechte Miſshandlungen, wie viele Mordthaten ſind durch durch dieſe entſtanden! Wen haben nicht in ſeinem Leben wenigſtens zuweilen die Luftſchlöſſer ſeiner Hoffnung irr geführt, wie viele haben ſie nicht ganz verblendet, um ihr Glück und ihre Ruhe gebracht! Welche ungünſtige Folgen verurſachen die Schreckniſſe der Furcht, welche edlen Kräfte hemmen ſie oft in ihrem Streben und Wachſen, welche trefliche Ideale von Thaten, ſchon bereit, in die Wirklichkeit überzudringen, verſchwinden vor einer zu ſehr belebten Ahndung faſt unmöglicher Ereigniſſe! Welch einen günſtigen Einfluſs haben aber auch die Dichtungen der Hoffnung und Furcht auf unſre Handlungen! Ein luftges Bild der Hoffnung verdoppelt nicht ſelten unſre Kräfte zu Thaten, die wir ohne ſie nicht vollbracht hätten, und die Schattenbilder der Furcht ſtimmen ſie oft herab in Fällen, wo ihr raſches und

blin-

blindes Wirken unſern Untergang nach ſich ziehen würde. *) Wenn wir die berühmteſten Handlungen, die Patriotiſm, religiöſe Schwärmerey, Ehrſucht, Rachgier, Tapferkeit erzeugten, bis in ihren erſten Keim verfolgen, ſo finden wir, daſs Phantaſie und Leidenſchaft die Menſchen unwiderſtehlich fortriſſen, daſs nur wenige davon von dem abgewogenen Einfluſſe kalter Vernunftſchlüſſe hervorgebracht wurden. Und indem wir uns überzeugen, daſs der die Menſchen am Seile lenken könnte, der es recht verſtünde, ihre Empfindung und Phantaſie ſeinen Zweck gemäſs anzufeuern, ſo müſſen wir bedauern, daſs weit mehrere dieſen Kunſtgriff zum Betruge und Verderben der Menſchheit,

 als

*) Die Phantaſie, der muthwillige Affe der Sinlichkeit gaukelt uns wunderbare Träume vor, ſagt Karl Moor in Schillers Räubern in dem Augenblicke, wo er den Gedanken des Selbſtmords faſst. Shakeſpears Hamlet, der dieſem Dichter wahrſcheinlich vorſchwebte, ſagt in eben dieſem entſcheidenden Punkte:

Die Furcht vor dem, was nach dem Tode folgt,
Das Land, von dem kein Reiſender zurück
Auf Erden kam, entwaffnen unſern Muth.

als zur Bildung und Beglückseligung derselben anwenden.

Eine so grosse Menge von Erscheinungen, gleich interessant für das Vergnügen und die geistige Vollkommenheit der Menschen, muss jeden, sobald er sie überschaut, zu dem Versuche reizen, ihre Ursachen zu entwickeln. Diese können freilich nicht auf der Oberfläche des menschlichen Geistes liegen, und der schärfste Forscher muss zufrieden seyn, wenn er sie nur bis auf einen Punkt verfolgen kann, wo die Wissbegierde, wenn auch nicht völlig gesättigt, doch hinlänglich genährt wird. Kann er gleich die Wurzel des Baums nicht bis in die unterste Faser verfolgen, die ihre Nahrung aus dem Busen der Natur saugt, kann er gleich nicht das Geheimniss enthüllen, wie gleichsam instinktmäsig sich die Säfte der Erde zu dem Baume drängen, und in seine Natur übergehen, kann er sich gleich nicht mit seiner Einbildung die äussersten Enden dieser kunstvollen Zusammensetzung mit den umliegenden Dingen geeinigt vorstellen; so liefert ihm doch die Untersuchung des Baumes selbst mit den Verhältnissen, unter denen ihn die Sinne beobachten, hinlänglichen Stoff, die Phänomene des Wachsens, Blühens, Fruchttragens und Verwelkens aufzuklären; ja, er kann sogar auf diesem Wege der offenen Erfahrung hinlängliche Regeln für die Erziehung

und

und Bildung des Baums sammlen. So stolz und vielverkündigend auch die Sprache vieler Psychologen ist, so bin ich doch überzeugt, dass alle unsre Erklärungen der Erscheinungen des Geistes weiter nichts sind, als Reihen von Beobachtungen, die wir durch den innern Sinn machen, dass die Gränzen von jenen keine andern sind, als die Gränzen von diesem, und dass keine Vernunft, mit was für Fernröhren sie sich auch brüste, über diese hinausschauen kann. Und wiewohl auch ich den der Menschheit so wesentlich eigenen Drang fühle, bis zu dem ersten Grunde der Erscheinungen aufzusteigen, und einen Punkt zu erreichen, über den hinaus selbst der Verstand höherer Geister nicht dringen kann; so lehrt mich doch die Betrachtung meiner Kräfte, dass es Pflicht ist, die Gränzenlosigkeit einer blinden Begierde zu beschränken, wenn man nicht, statt die naheliegende Wahrheit zu benutzen, in leeren Lufträumen herumschweifen will, die nur die Schöpferkraft der Phantasie, um uns zu täuschen, bevölkert. Man erwarte also nichts von mir als Beobachtungen und Bemerkungen über das Zusammenspiel der Empfindung und Phantasie, einen Beitrag zur empirischen Seelenlehre; und vielleicht, denn die Natur verlieh uns ja in jeder Sphäre der Erkenntniss gerade so viel, als wir brauchen; vielleicht sind diese Bemerkungen hinlänglich, um daraus nützliche Vorschriften

zur Bildung beider Kräfte herzuleiten, Vorschriften, für die vielleicht die Theorien der schönen Künste, die Sittenlehre und Politik noch einen Platz haben.*)

Zweyter Versuch.

Die Entfernung aller transscendentalen Untersuchungen über die Natur der Seelenkräfte dürfte mich leicht in den Verdacht bringen, als wollte ich mich, mit Uebergehung der wichtigsten und nothwendigsten Materien, an einer oberflächlichen Behandlung meines Gegenstandes begnügen. Ich muss mir also einige Worte erlauben, um mein Betragen zu rechtfertigen. Es wird sich, hoffe ich, aus ihnen ergeben, dass es leichter ist, ganze Bogen mit spitzfindigen Grübeleien über diese Gegenstände anzufüllen, als durch eine scharfe Prüfung davon die Einsicht zu bekommen, dass es Blendwerke sind.

Man giebt insgemein als eins der wichtigsten Vorzüge der neuren Psychologie an, dass sie alle verschiedene Seelenvermögen auf eines und

*) Meines Wissens hat noch niemand über diesen Gegenstand besonders geschrieben. Der Auffatz von Conz über Empfindungsvermögen und Phantasie, wie über ihren gegenseitigen Einfluss, im 1sten Bändchen seiner Beyträge ist ein blosses Fragment.

und dasselbe Prinzip, die Vorstellkraft, zurückgeführt habe, und dadurch aus einer gehäuften Menge von Erfahrungen und Beobachtungen zu einer wahren Wissenschaft geworden sey. *)

*) Eberhards Theorie des Denkens und Empfindens, S. 29 30. Man kann mit Recht behaupten, dafs dadurch erst die Psychologie die Gestalt einer Wissenschaft erhalten hat, dafs die neuere Philosophie alle Veränderungen der Seele auf eine Grundkraft znrückzubringen gesucht hat. Warum sollte man das in dieser Wissenschaft verschmähen, da man in der Naturlehre und allen andern Wissenschaften es für eine Unvollkommenheit halten mufs, wenn man für jede Art der Erscheinungen ein neues unabhängiges Prinzipium anzunehmen genöthigt ist. Schon *Des Cartes*, *Malebranche* und *Spinoza* nahmen die Vorstellkraft als Grundvermögen an. *Des Cartes Princ. Phil. P. I. c. IX. Cogitationis nomine intelligo illa omnia, quae nobis consciis in nobis fiunt, quatenus eorum in nobis conscientia est. Atque ita non modo intelligere, velle, imaginari, sed etiam sentire idem est hic quod cogitare. Nam si dicam, ego video vel ego ambulo, ergo sum; et hoc intelligam de visione aut ambulatione, quae corpore peragitur, conclusio non est absolute certa; quia, vt saepe fit in somnis, possum putare me videre vel ambulare, quamuis oculos non aperiam et loco non monear, atque etiam forte, quamuis nullum habeam corpus; sed si intelligam de ipso sensu, siue conscientia videndi vel ambulandi, quia tunc refertur ad mentem, quae sola sentit sine cogitat se videre aut ambulare, est plane certa.* Doch nimmt *Des Cartes* an einen

Dieſes Glück wäre der Pſychologie allerdings zu wünſchen; wir hätten dann bey jeder Unterſuchung einen Leitfaden, der uns mitten durch die in einander kreuzenden Pfade der Erfahrung zum Ziele der Wahrheit führte; ich ſelbſt würde mich nicht begnügen dürfen, bloſs eine Sammlung von Beobachtungen über Empfindung und Phantaſie darzulegen, ich könnte ſicher von dem beſtimmten Begriffe einer Vorſtellkraft ausgehn, zeigen, wie dieſe Vorſtellkraft die Phänomene des

nem andern Orte gewiſſe Mitteldinge an, die halb der Grundkraft der Seele, halb den phyſiſchen Kräften des Körpers zugeſchrieben werden müſſen. *Sed et alia quaedam*, ſagt er, *in nobis experimur, quae nec ad ſolam mentem nec etiam ad ſolum corpus referri debent, quaeque, ut infra ſuo loco oſtendetur, ab arcta et intima mentis noſtrae cum corpore vnione proficiſcuntur, nempe appetitus famis, ſitis etc. itemque commotiones, ſiue animi pathemata, quae non in ſola cogitatione conſiſtunt ac denique ſenſus omnes vt doloris etc.* (in demſelben Buche §. *XLVIII.*) *Malebranche* (nach der lateiniſchen Ueberſetzung, *de inquirenda veritate I, III. c. I.*) ſagt: *Nemo eſt, opinor, qui ſuper ea re ſerio meditatus non agnoſcat, eſſentiam mentis conſiſtere in ſola cogitatione, quemadmodum eſſentia materiae conſiſtit in ſola extenſione et pro variis modificationibus cogitationis, mentem mox velle et mox imaginari aut denique multas alias formas ſpeciales ſuſcipere.* Und Spinoza dachte eben dieſes, wenn er alle geiſtige Beſtimmungen des Menſchen für Modificationen des Denkens hielt.

des Empfindens und Einbildens hervorbringet, und wie dieselbe, wenn sie zum Empfinden gestimmt ist, dadurch selbst auch zu lebhaften Einbildungen angefeuert wird, und hinwiederum, wenn sie als Einbildung wirkt, durch diese Richtung fähiger wird, stark und innig zu empfinden. Allein ich fürchte, diese so sehr gepriesene Entdeckung ist eine Täuschung der spekulativen Vernunft, die so gern scheinen will, in Sphären zu dringen, die für sie gar nicht existiren, fürchte, daſs sie ihr nie glükken wird, es müſsten denn ihre Denkorganen völlig umgebildet werden. Wenn wir verschiedenartige Erscheinungen einem und demselben Prinzip zuschreiben sollen; so müssen wir vor allen Dingen doch wohl dieses Prinzip selbst kennen, dann müssen wir zeigen, durch welche besondre Bestimmung es im Stande ist, dieselben hervorzubringen. Ich werde also mit Recht fragen dürfen, was die Vorstellkraft ist, und vorher noch, was eine Vorstellung ist. Ich kenne alle Definizionen, *) die man in den Schulen der Psychologie

*) Am scharfsinnigsten unter allen Psychologen hat Herr Tetens diesen Gegenstand behandelt in den Philos. Vers. 1 Th. v. S. 8. Was Herr Hungar gegen diesen groſsen Weltweisen erinnert hat, in der Canzler- und Meiſsnerischen Quartalschrift 3ter Jahrg. 5 Heft. *no.* 11. hab ich unerachtet aller Anstrengung nur zum kleinsten Theile verstanden, und wage es daher nicht, darüber zu urtheilen.

logie von Vorſtellung giebt, und von keiner habe ich gefunden, daſs ſie uns mehr hilft, als etwa einen Tiſch von einer Vorſtellung unterſcheiden zu können. Ich will damit den ſcharfſinnigen Verfaſſern keinesweges einen Vorwurf machen, im Gegentheile gereicht es ihren misslungenen Verſuchen zu einer nicht geringen Entſchuldigung, wenn ich behaupte, daſs man auf keine Weiſe beſtimmen kann, was eine Vorſtellung an ſich iſt. Um ſie als Aktus unſers Weſens zu definiren, müſſen wir nothwendig die Art und Weiſe kennen, wie daſſelbe dabey zu Werke geht, wie es ſie aus eigner Kraft hervorbringt, wir müſſen alſo einen objektiv wahren Begriff von uns ſelbſt haben. Nun aber ſind es bloſs Vorſtellungen, durch die wir gleichſam uns ſelbſt ſichtbar werden, und von denen wir auf uns ſelbſt zurückſchlüſsen. Wir können alſo eben ſo wenig angeben, was eigentlich unſre Vorſtellungen ſind, weil wir das Weſen nicht kennen, daſs ſie hervorbringt, als wir im Gegentheile unſer Weſen nicht aus unſern Vorſtellungen kennen zu lernen vermögen. Um die Vorſtellung, als Bild eines Gegenſtandes, zu erklären, müſſen wir nothwendig den Gegenſtand ſelbſt an ſich kennen, dann wiſſen, wie das ideenbildende Prinzip bey Verfertigung der Kopie deſſelben verfährt, und genau angeben können, welchen Beytrag die eigne Kraft des Weſens, und welchen hingegen die

Ein-

Einwirkung des äuſsern Gegenſtandes zu dieſem Geſchäfte lieferte. Da wir nun aber weder den vorzuſtellenden Gegenſtand, noch das vorſtellende Weſen kennen, da wir die zu einem neuen Weſen gleichſam verſchmolzenen Wirkungen von beyden durch keine Scheidung abzuſondern vermögen; ſo begreiſe ich nicht, wie ein menſchlicher Geiſt die Vorſtellung, als Bild eines Gegenſtandes, definiren könne. Ich leugne damit gar nicht, daſs es möglich ſey, an einer Vorſtellung ſo viele Merkmale zu beobachten, um eine für die Erfahrung brauchbare Beſchreibung davon machen zu können. Man findet dergleichen wirklich in jedem guten Handbuche der Pſychologie. Alein man wird mir zugeben, daſs eine ſolche Erklärung, ſo anwendbar ſie auch im gemeinen Leben iſt, gar kein Gewicht hat, wenn es darauf ankommt, die Natur des Prinzips, das ſie hervorbringt, an ſich zu beſtimmen. Völlig unbekannt mit dem Weſen der Vorſtellung ſelbſt können wir uns bey dem Worte, Vorſtellkraft, weiter nichts denken, als das unbekannte nicht zu beſtimmende Etwas, daſs ſie hervorbringt, die verborgne Urſache einer uns kaum zur Hälfte bekannten Wirkung. Da nun dieſe Idee weiter nichts iſt, als die leere Setzung eines Dinges, von deſſen Eigenſchaften wir gar nichts angeben können; ſo ergiebt ſich von ſelbſt, was man von dem Verſuche erwarten könne, verſchiedenartige Erſcheinungen

aus

aus demfelben herzuleiten. Alles, was wir können, ift, dafs wir die Erfcheinungen vergleichen, das gemeinfame und verfchiedene in denfelben bemerken, und aus der Mehrheit des gemeinfamen die muthmafsliche Folgerung machen, dafs vielleicht die nämliche Urfache, die die einen hervorbringt, auch die andern erzeugt. Diefes bleibt aber immer eine zweifelhafte Muthmafsung, fo lange wir nicht zeigen können. durch welche Richtung feiner Thätigkeit daffelbe Prinzip fo verfchiedentlich wirkt, und diefe können wir, ohne das Prinzip felbft zu kennen, nicht wiffen. So zum Beyfpiel ift es wahrfcheinlich, dafs die Kraft, welche unfre Einbildungen zufammenfetzt, eben die ift, welche unfre finnlichen Gewahrnehmungen bildet, dafs diefelbe Kraft, welche in uns äufsere Dinge gewahrnimmt, auch denkt. Allein das Wie diefer verfchiedenen Aeufserungen deffelben Vermögens können wir nicht angeben. Und diefes ift doch eigentlich die Aufgabe, deren Löfung die Pfychologie intereffiren kann. Bey keiner Kraft fcheint mir diefe unmöglicher, als bey der zu empfinden, und der zu begehren oder zu verabfcheuen. Ich bin gewifs, dafs kein Weltweifer, wie fpitzfindig er auch zu Werke gehe, eine reine Empfindnifs, eine reine Willensthätigkeit auf Vorftellung zurückführt. Vielen fcheint diefes zwar gelungen zu feyn, allein blofs aus der Urfache, weil fie die Seelenmodifikazion

felbft

ſelbſt 1) bald mit den Vorſtellungen vermengten, die ſie entweder erregten oder nur begleiteten, 2) bald mit der Vorſtellung von der Modifikazion verwechſelten, die der Seele übrig blieb, da ſie ſchon vergangen war. Darum ſpreche ich von reinen Empfindniſſen, reinen Willensthätigkeiten, das heiſst, ſolchen, von denen alles fremdartige abgeſondert iſt, 1) Auſser den ſinnlichen Gefühlen des Vergnügens und des Schmerzes werden die meiſten Empfindniſſe von Vorſtellungen erregt. Faſt alle aber ſind von Vorſtellungen begleitet, denn das Gefühl ſelbſt iſt ein Prinzip der Ideenverbinduhg.*) Will man alſo über das Empfindniſs ſelbſt entſcheiden, ſo muſs man jenes Kompoſitum trennen, bis nichts mehr übrig iſt, als das Bewuſstſeyn des angenehmen oder unangenehmen, oder das Streben des Willens, welche auch in der Aufeinanderfolge des Ganzen jederzeit ihre beſondern Momente haben. Und dieſe ſind gewiſs einer Vorſtellung ſo wenig ähnlich, daſs ich kaum begreiſe, wie Vorſtellungen ſie erzeugen können, geſchweige denn, wie man ſie auf Vorſtellungen zurückführen könne. 2) Jede Veränderung

*) Dieſe Beobachtung, auf die man bisher in der Seelenlehre zu wenig Rückſicht genommen hat, wird im folgenden erſt ausführlicher erläutert werden. Sie iſt ungemein fruchtbar an wichtigen Folgerungen für unſern Gegenſtand.

rung unſers Weſens läſst beym Vergehen Spuren von ſich zurück; die Phantaſie bildet aus dieſen eine Vorſtellung des vormaligen Seelenzuſtandes; allein dieſe Vorſtellung iſt darum nicht die vorgeſtellte Modifikation dieſes Weſens ſelbſt, ſo wenig als ein Bildniſs das Original, welches es vorſtellt. Wenn alſo der Menſch zum Beyſpiel eine lebhafte Abneigung gegen etwas gefühlt hat, ſo bildet ſeine Phantaſie eine Vorſtellung derſelben, wenn ſie vergangen iſt, allein dieſe Vorſtellung der Abneigung iſt doch nimmermehr die Abneigung ſelbſt. *) Aus allem dieſem erhellt wenigſtens ſo viel, daſs man mit der Reduction der Seelenkräfte auf eine Grundkraft noch lange nicht ſo weit gekommen iſt, um die Pſychologie zu einer wahren, in ſich zuſammenhängenden Wiſſenſchaft zu erheben. Sie darf ſich, dünkt mich, in dieſer Rückſicht immer noch nicht einer gröſsern

*) *Des Cartes* hat augenſcheinlich die Unmöglichkeit gefühlt, gewiſſe Modifikationen unſers Weſens auf Vorſtellung zurückzuführen. Daher ſagt er: *ſed et alia quaedam in nobis experimur, quae nec ad ſolam mentem, nec etiam ad ſolum corpus referri debent, quaeque ab arcta et intima mentis noſtrae cum corpore unione proficiſcuntur, nempe appetitur famis, ſitis etc. itemque commotiones, ſiue animi pathemata, quae non in ſola cogitatione conſiſtunt, ac denique ſenſus omnes vt doloris etc. Princip. Phil. P. I. §. XLVIII.*

ſsern Vollkommenheit rühmen, als diejenigen Wiſſenſchaften, welche die Erſcheinungen der Körperwelt zum Gegenſtande ihrer Unterſuchung haben.

Vielleicht dieſelben Urſachen, welche die Zurückführung aller Seelenkräfte auf eines und daſſelbe urſprüngliche Vermögen erſchweren, machen auch die ſachliche Erklärung deſſen, was eigentlich Empfindniſs iſt, unmöglich. Man hat viele Theorien der Empfindungen; und einige davon, die ich nicht erſt zu nennen brauche, können als Meiſterſtücke des Scharfſinns betrachtet werden. Allein im Ganzen drehn ſich die Verfaſſer derſelben doch immer in einem Kreiſs herum, wenn ſie uns ſagen ſollen, was eigentlich ein Empfindniſs iſt. Einige halten immer noch die Einſicht von Vollkommenheit oder Unvollkommenheit für das Weſen des Vergnügens oder Miſsvergnügens. Allein, wenn wir überlegen, was zu einem Urtheile über Vollkommenheit oder Unvollkommenheit erfordert wird, ſo finden wir, daſs die wenigſten Empfindniſſe darauf beruhen. Vollkommenheit iſt die zwekmäſsige Uebereinſtimmung des Mannigfaltigen zur Erreichung eines Zweckes; mithin muſs man, um ſie einzuſehn, erſtlich das Mannigfaltige ſelbſt bemerkeu, dann den Zweck erkennen, zu dem es zielt, endlich die Verhältniſſe des Mannigfaltigen

zu

zu dem Zwecke in so weit klar einsehen, daſs man urtheilen könne, es ſtimme gemeinſchaftlich zu Erreichung deſſelben hin. Wie klein iſt die Anzahl von Empfindniſſen, bey denen alle dieſe Thätigkeiten der Vernunft ſtatt finden. Die ganze unermeſsliche Menge von ſinnlichen Gefühlen würde mit dieſem Begriffe ganz ausgeſchloſſen, und eine groſse Anzahl von unangenehmen Empfindniſſen gehörte ihm zufolge unter die angenehmen: denn ſelbſt bey unſern Uebeln und Leiden findet ſich oft eine bewundernswürdige Uebereinſtimmung des Mannigfaltigen zu einem, aber freylich traurigem Zwecke. Mithin müſste man dieſen Begriff wenigſtens ſo verändern; eine angenehme Empfindung iſt die Einſicht der Uebereinſtimmung des Mannigfaltigen zu einem angenehmen Endzwecke, eine unangenehme iſt die Einſicht der Ermangelung der Uebereinſtimmung des Mannigfaltigen zu einem angenehmen Zwecke. Und ſo führt uns dieſer Begriff ſelbſt, wo er gelten könnte, dahin zurück, wo wir ausgiengen: Wir bekommen eine angenehme Empfindniſs, wenn viele Dinge durch eine zweckmäſsige Zuſammenwirkung etwas zu Stande bringen, das uns eine angenehme Empfindniſs verurſacht, und wir fühlen eine unangenehme Empfindniſs, wenn ein Mannigfaltiges nicht zu einem Zwecke zuſammen-

menwirkt, den wir wünſchen, weil wir uns Vergnügen von ihm verſprechen. Andre glauben das Geheimnis unſrer Empfindung ergründet zu haben, wenn ſie ſagen, Vergnügen ſey Bewuſstſeyn der Vollkommenheit des ſelbſteigenen körperlichen oder geiſtigen Zuſtandes. Miſsvergnügen und Schmerz das Bewuſstſeyn des Gegentheils; angenehm ſey mithin alles, was den Trieb des Lebens und den Trieb nach Ideen befriedige, unangenehm alles, was den einen, oder den andern einſchränke. Allein auch dieſe bleiben im Grunde immer nur auf demſelben Puncte ſtehen, angenehm. ſagen ſie, iſt alles, was den Trieb nach Leben und nach Ideen befriedigt, und, wenn man ſie fragt, warum ſie denn fortzuleben, warum fortzudenken verlangen, ſo können ſie nichts erwiedern, als: weil beydes uns angenehm iſt. Unſre Urtheile über die Vollkommenheit unſers Zuſtandes gründen ſich auf die angenehmen Gefühle, welche er enthält, und alle unſre Triebe ſetzen dieſe hinwiederum voraus. Einige andre Theorien der Empfindungen werden wir in der Folge näher zu prüfen Veranlaſſung finden.

Die Erfahrung ſtellt die Exiſtenz des Menſchen, als eine Reihe wechſelſeitiger Einwirkungen eines Geiſtes auf einen Körper, und eines

Körpers auf einen Geist dar. Selbst bey denen Thätigkeiten der Seele, die ganz aus ihrer eignen Kraft entwickelt zu seyn scheinen, wirken doch immer körperliche Organe mit. Es kann also bey der Untersuchung der menschlichen Einbildung keine natürlichere Frage geben, als die: Was thut der Körper, und was thut die Seele bey diesem wunderbaren Geschäffte? Die meisten haben dem Körper die wichtigsten Functionen dabey zugeeignet, und es ist eine angenehme Unterhaltung, die Möglichkeiten durchzugehen, wie man sich die Aufbewahrung der Bilder der Sinnen in den materiellen Theilen desselben gedacht hat. Man überhebe mich der Mühe, alle hieher gehörige Hypothesen der Physiologen und Seelenlehrer zu prüfen. Nur ein paar Worte erlaube man mir, um mich deshalb zu rechtfertigen, dass ich bey meinen Bemerkungen auf keine derselben Rücksicht nehme. Sobald wir uns den Menschen, als aus einem Körper und einem Geiste bestehend, denken, und den erstern als das Organ des letztern betrachten; so müssen wir, welche Ueberbleibsel, Spuren und Bilder sich auch von den sinnlichen Eindrücken im Körper befinden mögen, dennoch allezeit auch eine Phantasievorstellung in der Seele selbst annehmen. Denn, gesetzt auch, diese bekommt den Stoff zu ihrer Einbildung aus irgend einer von sinnlichen Einwirkungen zurückgebliebenen Determination ihres

Kör-

pers, ſo wird ſie doch nie die daraus gebildete Idee als eine ſchon vormals gehabte anerkennen, wenn ſie nicht in ſich ſelbſt irgend etwas enthält, woraus ſie dieſe Erinnerung ſchöpfen kann. Dieſes Etwas muſs aber nothwendig ſo beſchaffen ſeyn, daſs die Seele es mit jener Idee vergleichen, und aus dieſer Vergleichung urtheilen könne, daſs ſie von vormals wirklich gehabten Eindrücken abſtamme, und was könnte es alſo anders ſeyn, denn das Bild, die Vorſtellung ſelbſt. Wenn dieſes nicht wäre, ſo würde die Seele jedes Phantaſiebild, das ihr durch die Einwirkung ihres Körpers erſchiene, für ein neues, nie empfundenes anſehn und nimmermehr Einbildung von Wirklichkeit unterſcheiden. Es iſt alſo wahrſcheinlich, daſs die Seele ſelbſt der Sitz der Bilder und Vorſtellungen iſt. Der Körper kann indeſſen immer das ſeinige zu dieſen Verrichtungen beytragen; nur muſs man ſich vor der Vorſtellung hüten, als ob er gleichſam das Repertorium der Seele ſey, aus dem ſie den Stoff zu ihren Erinnerungen nehmen müſſe. Ich gründe meine Bemerkungen bloſs auf das, was in unſerm Bewuſstſeyn vorgeht, auf bewuſste Gefühle und Vorſtellungen. Die jenſeits der Erfahrung liegenden Urſachen derſelben unternehme ich nicht, zu entdecken, und ſchweige von ihnen ganz. Es giebt zwar, ich weiſs es, viele romantiſche Köpfe, denen in

der ganzen Seelenlehre nichts lieber ist, als Beschreibungen und Zeichnungen von Schwingungen der Nerven, Bewegungen des Geistes derselben, Eindrücken im Gehirn u. s. w. und diese bin ich nicht im Stande zu befriedigen; allein, es giebt für sie romantische Seelenlehrer genug, die eine materielle Idee so umständlich als ein Insekt zu beschreiben wissen.

Meine Voraussetzungen von beyden Kräften schränken sich demnach auf wenige geringscheinende Bemerkungen ein: das angenehme und unangenehme — das eigentliche Empfindniss — kann nicht weiter erklärt werden; alle Definitionen davon sind identisch; es giebt Gefühle ohne Vorstellungen, aber keine Vorstellungen ohne Gefühl, und kein Gefühl ohne Begehren oder Verabscheuen. Die aus diesen verschiedenen Kraftäusserungen zusammengesetzten Ganzen bekommen den Nahmen von dem Theile, der die Seele am meisten beschäftigt; z. B. wenn wir uns einen geliebten Gegenstand denken, jedoch so, dass unsre Kraft mehr beschäftigt wird von dem Streben, ihn zu besitzen, als von der Betrachtung seiner Eigenschaften, so befinden wir uns im Zustande der Leidenschaft. Haben wir aber von diesem Gegenstande eine Aeusserung der Gegenliebe bekommen, und überlassen uns dem Genusse des Vergnügens, ohne die Vorstellungen zu verfolgen,

gen, die ihm zum Grunde liegen, so sind wir im Zustande des Empfindens. Das nützlichste, was man thun kann, um den empfindenden oder leidenschaftlichen Menschen zu characterisiren, ist unstreitig, dass man die Wirkungsart seiner Kräfte in jenen Zuständen beobachtet, und dazu werden uns die folgenden Untersuchungen Veranlassung genug geben. Phantasie nenne ich bloss das Vermögen, gehabte Eindrücke und Ideen hervorzuziehn. Das Bewusstseyn, sie vormals schon gehabt zu haben, ist in diesem nicht mit begriffen, sondern erfordert einen besondern Actus der Seele, die Erinnerung. Phantasie und Erinnerung setzen das Gedächtniss voraus, das Vermögen, sinnliche Eindrücke und Ideen aufzubewahren, welches grösstentheils nur mechanisch zu wirken scheint. Von ihnen unterscheide ich das Dichtungsvermögen, vermittelst welches die Seele aus dem Stoffe der Phantasie neue Ganzen bildet. Diese Eintheilung, die jeder andern vorhergehen muss, gründet sich auf die Verschiedenheit der Principe, die zu jeder von diesen verschiednen Thätigkeiten erfordert werden. *) Man

 kann

*) Diese Unterscheidung derer zum Aufbehalten, Hervorziehn, Erinnern, und Dichten erforderlichen Kräfte entfernt sich zwar von der gewöhnlichen Methode, beruht aber ganz auf der Natur der Sache. Bey den meisten ist der Gebrauch der Wörter Gedächtniss, Erin-

kann nun jede von diesen Kräften wieder theilen in Rücksicht auf den Stoff, den sie behandeln; man kann ein besonderes Wort festsetzen für die Hervorziehung sinnlicher Eindrücke und Bilder, ein andres für Ideen des Verstandes und der Vernunft, ein andres für Gefühle und Empfindnisse. Die Erneuerung von diesen allen beruht indessen auf demselben Princip, welches ich im allgemeinen Phantasie nenne. Das Dichtungsvermögen kann man ebenfalls betrachten in Rücksicht auf die Sinnlichkeit, in Rücksicht auf den Verstand, und in Rücksicht auf beyde zuzugleich; und kann ihm in Beziehung auf diese verschiedenen Stoffe verschiedene Nahmen geben. Wenn ich dessen unerachtet es immer mit demselben Nahmen benenne, so geschieht es wegen der Einartigkeit der Thätigkeiten, die zu Behandlung derselben erfordert werden.

Erinnerung, Phantasie, Einbildungskraft völlig auf Willkühr gegründet. Sie trennen Thätigkeiten, die aus demselben Prinzipe hervorgehn, und schmelzen welche zusammen, die sich auf ganz verschiedene gründen. So z. B. nennen viele das Dichtungsvermögen die Einbildungskraft oder Phantasie im höhern Sinne, da doch zum Dichten ein ganz andres Prinzip gehört, als zum eigentlichen Einbilden. Mit eben dem Rechte könnte man die Verstandesideen, die aus der Sinnlichkeit gebildet sind, Empfindungen im höhern Sinne nennen.

Ich gehe nun zur Sache selbst über. Vielleicht hätte ich mir meine Rechtfertigung ersparen können; denn ich habe ja nur Bemerkungen, keine Theorien angekündigt.

Dritter Versuch.

Wir wollen den Anfang mit der einfachsten Erscheinung machen, die durch den Zusammenhang der Empfindung und Phantasie erzeugt wird. Sie ist an sich sehr gemein; allein ihre Folgen sind nichts desto weniger überaus wichtig, und die Ursachen davon biethen sich dem Forscher nicht beym ersten Blicke dar. Jeder Mensch muss die Erfahrung gemacht haben, dass ihm im Zustande der Empfindung und Leidenschaft die sinnlichen Bilder der Phantasie ungemein schnell und lebhaft erschienen; allein, eben die Alltäglichkeit dieses Phänomens verhindert die meisten, darüber nachzudenken. Wir wollen dem Grunde desselben durch eine genauere Beobachtung des empfindenden und einbildenden Menschen nachspüren; vielleicht treffen wir die Stellen, wo beyde Räder in einander greifen, und sich zur Bewegung bestimmen.

Eine überaus leichte und einfache Erklärungsart liegt uns vor Augen. Vielleicht vermag keine Kraft unserer Seele uns unmittelbar

durch sich selbst zum Vergnügen oder zum Schmerz zu rühren, als die Sinnen; vielleicht kommt den übrigen allen diese Fähigkeit nur in so weit zu, als sie die sinnlichen Vorstellungen und Gefühle an sich ziehn, und mit sich verbinden. Wenn es so ist, so haben wir den Schlüssel zu unserm Räthsel. Die sinnlichen Rührungen selbst, die einzigen originalen Empfindnisse müssen natürlich mit den sinnlichen Bildern und Eindrücken der Phantasie am genauesten zusammenhängen; Sinnlichkeit und Phantasie wirken gleichsam Hand in Hand; ohne die Beyhülfe der Phantasie kann uns kein Sinnesorgan einen vollständigen Eindruck liefern; mithin wird mit Erregung der Sinnlichkeit die Phantasie zugleich ins Spiel gesetzt, und bloss nach den Gesetzen der Association ergiebt es sich, dass der Seele, wenn sie sinnlich empfindet, sinnliche Phantasiebilder erscheinen. Bey denen Empfindnissen, die aus dem Stoffe anderer Kräfte entstehn, ist die Erklärung wenigstens eben so leicht. Diese können kein Vergnügen, keinen Schmerz wirken, als dadurch, dass sie sinnliche Eindrücke der Phantasie hervorrufen. Indem wir also eine intellectuelle Empfindniss setzen, setzen wir die Erweckung von sinnlichen Vorstellungen der Phantasie damit selbst, und wir werden nur noch einige Bemerkungen nöthig haben, um die besondere Lebhaftigkeit der Phantasiebilder im Zustande des Empfindens zu erklären. Allein, so

so bequem es auch wäre, mit der Annahme dieser Meinung sich den kürzesten Weg zur Auflösung unserer Frage zu öffnen, so wollen wir sie doch vorher etwas genauer prüfen: gesetzt auch, wir würden durch das Resultat unsrer Untersuchung genöthigt, einen etwas weitern und schwierigern Weg einzuschlagen. Haben denn wirklich bloss die Sinnen die unmittelbare eigenthümliche Kraft, Vergnügen oder Missvergnügen in uns zu erregen? Bedürfen alle andere Kräfte derer von ihren Eindrücken zurückgebliebenen Spuren, um uns angenehme oder unangenehme Gefühle zu bereiten?*) Die Vertheidiger dieses Systems stützen sich gemeiniglich auf eine analogische Parallele, die sie zwischen dem Denken und dem Empfinden ziehn. Von aller Erkenntniss entblösst, sagen sie, kaum seiner selbst bewusst, erscheint der Mensch auf der Welt. Seine ersten Vorwürfe

 sind

*) Herr Hungar hat neuestens dieses System vielleicht mit aller Stärke vorgetragen, deren es fähig ist, und ich glaube keinem der vorhergehenden Vertheidiger desselben Unrecht zu thun, wenn ich besonders auf ihn Rücksicht nehme, zumal da er es wirklich von vielen neuen Seiten vorgestellt hat. (In des Hrn. Prof. Cäsar Denkwürdd. 1r Jahrg. 3. 4. St. 2. Jahrg. 1. B.)

ſind Erſcheinungen der Sinnlichkeit, und ſein ganzes Geſchäft iſt, dieſe aus ihrer Verworrenheit und Dunkelheit immer mehr zur Deutlichkeit und Lebhaftigkeit zu erheben. Nach und nach entwickelt ſich ſeine Selbſtthätigkeit, er erweitert die engen Gränzen ſeiner Erkenntniſs, deren einzige Quelle die Sinnlichkeit war, und ſchafft ſich durch ſeine eigne Kraft neue Gegenſtände der Unterhaltung für ſeinen Geiſt: Allein, wiewohl wir dieſen ihre Abſtammung aus der Sinnlichkeit nicht anſehn, wiewohl ſie unendlich weit über unſre Erfahrung erhaben zu ſein ſcheinen, ſo ſind ſie doch, genauer beſehn, weiter nichts, als Zuſammenſetzungen aus ſinnlichen Empfindungen, und die Art, ſie zu behandeln, iſt keine andre, als die, welche er bey den Gegenſtänden der Sinnlichkeit anwendet. Eben ſo iſt es nun bey den Empfindniſſen. Die erſten Empfindniſſe, die der Menſch erfährt, ſind die, welche die Sinne, und beſonders das thieriſche Gefühl in ihm erzeugt. Dieſe allein wirken unmittelbar durch ſich. Allein, nachdem die Sinnlichkeit lange Zeit die einzige Quelle des Vergnügens und Schmerzes für ihn geweſen war,

ſo

ſo verbinden ſich die von ihr zurückgebliebenen Spuren mit den Wirkungen ſeiner übrigen Kräfte. Durch dieſe Verbindungen und Miſchungen ſcheinen zwar ganz neue Gattungen von Empfindniſſen zu entſtehen; allein, ſie alle, ſelbſt die, welche die Sinnlichkeit am meiſten verleugnen wollen, ſind nur verfeinerte oder verallgemeinerte ſinnliche Empfindniſſe. So wie alſo der denkende Menſch, indem er von den einzelnen ſinnlichen Empfindungen das verſchiedene ſondert, das gemeinſame ſammelt und verbindet, ſo ſcheidet der empfindende Menſch bey den unmittelbaren ſinnlichen Gefühlen die heterogenen Theile von den homogenen, und macht ſie hierdurch zur Vereinigung mit den Wirkungen andrer Kräfte geſchickt. Jener bildet ſich auf dieſe Art ſeine allgemeinen Jdeen, dieſer ſeine verfeinerten, verallgemeinerten Empfindniſſe. *) Wir wollen die Wahrheit dieſer in der That blendenden Parallele kürzlich prüfen. Wenn wir

*) Dieſe Parallele hat Hr. Hungar gezogen in der angef. Abh. im 3. Qu. des erſten Jahrg. der Denkwürdd. S. 497. u. f. verglichen S 495 u. 501. zu Anf. der 3. Betr.

wir das ganze Feld unfrer finnlichen Erfahrung überfchauen, fo finden wir, dafs die Sinnen felbft uns eine Menge einzelner Eindrücke und Vorftellungen lieferten; allein, wir finden auch, dafs diefen Eindrücken, diefen Vorftellungen alle Ordnung, alle Gleichmäfsigkeit fehlen würde, wenn nicht vor aller Frfahrung gewiffe Gefetze in unferm Wefen lägen, die uns gerade zu diefer Behandlung der Erfcheinungen der Sinne beftimmten. Ohne diefe Gefetze würden wir bey allem Zuftrömen der äufsern Vorftellungen gar keiner Erfahrung fähig feyn, man müfste denn eine zwecklos zufammengeworfene Menge von wandelbaren, fich immer ungleichen Bildern und Eindrücken mit diefem Nahmen benennen. Diefe Gefetze, diefe Regeln der finnlichen Erfahrung können alfo nicht erft durch die Sinnen erworben werden, indem fie die Sinne erft fähig machen, etwas für den Menfchen zu erwerben. Man würde diefe Meinung für nicht fo erzwungen halten, wenn man nicht von dem Ausdruck Sinne getäufcht würde. Verftünde man darunter, wie man doch in diefem Falle mufs, nicht fowohl die organifchen Glieder, welche die Einwirkungen der äufsern Dinge aufnehmen, als die Kraft der Seele felbft, durch welche fie aus den Einwirkungen derfelben Vorftellungen und Gefühle bildet; fo würde man fehn, dafs die Seele felbft bey Bildung der finnlichen Vorftellungen überaus

aus thätig ist, daſs dieſe Vorſtellungen von den abſoluten Eigenſchaften der Dinge ſelbſt gar nichts enthalten, daſs Materie und Form davon durch die ihr eingepflanzten Geſetze der Empfindung und Vorſtellung beſtimmt wird, ſo daſs die äuſsern Gegenſtände nur die Veranlaſſung geben, daſs die Seele ihre Wirkſamkeit auf eine gewiſſe in ihrem Weſen gegründete Art ausübe. Wenn unſre Erkenntniſs durch Sinnlichkeit ſchon nothwendige Geſetze und Regeln voraus ſetzt, die ſie allererſt möglich machen, und ihre gewiſſe Art und Weiſe beſtimmen; ſo muſs dieſes noch weit mehr bey derjenigen Erkenntniſs der Fall ſeyn, die wir durch unſern Verſtand und unſre Vernunft erwerben. Beyde Kräfte würden uns mehr verwirren als leiten, wenn ſie nicht urſprünglich nach gewiſſen nothwendigen Prinzipien wirkten, nach Prinzipien, die unſer Urtheil über die Gegenſtände, welche die Erfahrung darbiethet, über ihre extenſive Quantität, ihre Eigenſchafften und Kräfte, ihre Beziehungen gegen einander in Rückſicht auf Inhärenz und Subſiſtenz, Cauſalität und Dependenz, wirkſame oder leidentliche Gemeinſchaft, ihre innere und äuſsere Möglichkeit und die Bedingungen ihres Daſeyns beſtimmen. Dieſe reinen Verſtandsbegriffe können wir ſchlechterdings nicht durch die Erfahrung überkommen, durch keine Sinnen erwerben, ſondern die erſten bewuſsten Thätigkeiten unſrer Natur ſetzen ſie

ſchon

ſchon voraus. Bey dem Säuglinge ſchon kann der aufmerkſame Beobachter genau unterſcheiden, was der Seele von auſsen zukam, und was ſie durch ſich und aus ſich wirkte. Jene Verſtandsbegriffe aber muſs man nicht mit den allgemeinen Begriffen verwechſeln; jedoch werden auch dieſe nicht bloſs durch Erfahrung erworben, ſondern jene müſſen da ſeyn, damit wir dieſe bilden können. Allem dieſem zufolge iſt es offenbar, daſs die Parallele, die man zwiſchen dem denkenden und empfindenden Menſchen zum Vortheil der uns vorliegenden Theorie zieht, nur blenden, nie überzeugen kann. Wir wollen nun der Hauptſache näher rücken. Die ſinnlichen Empfindniſſe, wir nehmen es unterdeſſen an, ſind wirklich die einzigen originellen, alle übrigen beſtehn aus erweckten Spuren derſelben. Vor allen Dingen wollen wir aber fragen: Was können wir bey Spuren ſinnlicher Empfindniſſe denken? Wir müſſen hier unterſcheiden Empfindniſſe, die von gewiſſen ſinnlichen Bildern und Vorſtellungen, und Empfindniſſe, die von keinen erregt wurden. Bey jenen können die Spuren nichts anders ſeyn, als die entweder in der Seele, oder in den Organen des Körpers, oder in beyden zugleich liegenden Urſachen, die die Seele fähig machen, das Bild, die Vorſtellung, die ſie vormals hatte, wieder zuſammenzuſetzen, in eben der Beziehung zu betrachten, unter welcher ſie uns ange-

angenehm oder unangenehm rührte, und alſo dieſes Vergnügen oder dieſen Schmerz zu erneuern; bey dieſen, welche durch eine unmittelbare Veränderung des Körpers entſtanden, können wir uns unter zurückgebliebenen Spuren nichts denken, als eine allgemeine Idee, welche die Seele von den verſchiedenen einzelnen Rührungen behielt, und die in den Organen des Körpers durch dieſelben bewirkte Fertigkeit, ſie zu wiederholen; durch dieſe beyden Beſtimmungen wird dann die Seele fähig gemacht, vermittelſt einer Rückwirkung auf die Organe ein ähnliches Gefühl nachzuahmen, als ihr die Einwirkung äuſserer Dinge verurſachte. Wenn man alſo ſagt: unſre edlern höhern Empfindniſſe beſtehn aus zurückgebliebenen Spuren ſinnlicher Gefühle, ſo heiſst dieſes ſo viel: wenn unſre Seele dieſe oder jene nicht ſinnliche Kraft äuſsert, ſo erinnert ſie ſich entweder einer oder mehrerer ſinnlicher Vorſtellungen, die ſie vormals zum Vergnügen oder zum Schmerze beſtimmt hatten, und erneuert dieſes Gefühl; oder in dem andern Falle, ſie erinnert ſich einer, von mehrern einzelnen nicht von bewuſsten Bildern oder Vorſtellungen erregten Gefühlen zurückgebliebenen allgemeinen Idee, wirkt dieſer gemäſs auf die Organe, durch welche jenes Gefühl bereitet ward, und ahmt es durch ihre eigene Kraft, ſo viel es möglich iſt, nach; ſie ſcheidet das in Beziehung auf ihre Vorſtellung

lung fremdartige ab; behält aber das einartige und verbindet dieſes mit ihr auf das innigſte. Nachdem ſie dieſes Geſchäft eine Zeitlang ſelbſt ausgeübt hat, ſo wird die Aſſociation am Ende mechaniſch; ja, die verſchiedenen Theile ſchmelzen ſo in einander, daſs ein Drittes erſcheint, welches der oberflächliche Beobachter für eine ganz neue Gattung zn nehmen, verführt wird. Man kann nicht leugnen, daſs dieſe Geſchichte der Entſtehung unſrer edlern Empfindniſſe das Werk eines ungemeinen Scharfſinds iſt; die Erfahrung ſogar ſcheint ſie nicht wenig zu beſtätigen; denn wir können nicht leugnen, daſs bey vielen unſerer Vergnügungen und Leiden, die ganz auſser Verbindung mit den Sinnen zu ſeyn ſcheinen, Erinnerungen ſinnlicher Gefühle mit im Spiele ſind. Allein, dieſe Erfahrung hat auch noch niemand geleugnet, Die Frage iſt vielmehr: ob bey dieſen Empfindniſſen alles auf die Rechnung der Sinnlichkeit geſchrieben werden muſs, ob nicht die andern Kräfte für ſich, ohne alle Vereinigung mit ihr fähig ſind, Vergnügen und Schmerz zu erregen. Wenn jedes geiſtige Empfindniſs nichts anders iſt, als ein erneuertes, modificirtes, ſinnliches Gefühl, ſo muſs doch ſchlechterdings eine Urſache angegeben werden, warum die Seele bey gewiſſen Aeuſserungen ihrer andern Kräfte gewiſſe Spuren der Sinnlichkeit aufweckt, und das aus ihnen reſultirende Gefühl jenen beygeſellt, oder warum

um in andern Fällen, wo die Seele nicht nach ihrer Willkühr thätig zu seyn scheint, bloss der Mechanism diese Vermischung bewerkstelligt. Die Angabe dieser Ursache kann mit desto mehrerem Rechte gefordert werden, weil es offenbar ist, dass in jenen Mischungen und Verschmelzungen eine gewisse Regel herrscht, der entweder die Selbstthätigkeit der Seele oder der Mechanism getreu bleibt. *) Die Ursache, welche eine indifferente Kraftäusserung in eine angenehme oder unangenehme verwandelt, kann nirgends anders, denn in der Stimmung liegen, in welche die Seele durch jene Thätigkeit versetzt worden war, und diese müssen wir nothwendig so annehmen, dass die Seele sie entweder fortsetzen oder abbrechen wolle; denn sonst könnte nichts die Seele veranlassen, bald angenehme, bald unangenehme Gefühle mit ihr zu vereinen. Selbst die mechanische Verbindung derselben erfordert einen solchen Grund. Sobald wir aber anneh-

*) z. B. die Wissbegierde, auch von aller Sinnlichkeit entfernt, macht dem Geiste Vergnügen. Besteht dieses Vergnügen bloss aus Spuren sinnlicher Gefühle, welche sich an die Befriedigung der Wissbegierde, die an sich indifferent seyn soll, angeschlossen haben, so kann ich mit Recht auf die Beantwortung der Frage dringen: warum schlossen sich hier angenehme Spuren an, und warum bleibt sich die Seele in der Verbindung davon immer gleich?

annehmen, daſs jede bewuſste Thätigkeit, oder Beſtimmuug unſers Weſens unmittelbar die Begierde mit ſich führe, ſie entweder zu verlängern, oder abzubrechen; ſo müſſen wir nothwendig leugnen, daſs irgend eine bewuſste Veränderung unſers Weſens völlig indifferent ſeyn könne. Gäb' es völlig indifferente Zuſtände, ſo würde unſer Daſeyn in eine Reihe abgebrochener unzuſammenhängender Perioden zerfallen, und gewaltſame Stöſse von auſsen müſsten uns aus völlig gleichgültigen Zuſtänden in andre fortreiſsen. Allein, damit unſer Leben ein fortflieſsendes zuſammenhängendes Ganze wäre, damit Beſtreben auf Beſtreben uns aus einem Zuſtande in den andern leitete, lieſs die Natur uns keinen völligen Mittelzuſtand zwiſchen Vergnügen und Schmerz. Alle Kräfte unſrer Seele gewähren uns alſo mit ihrem bewuſsten Wirken zugleich ein Empfindniſs, und wiefern ſie nicht alle aus den Kräften der Sinnlichkeit abgeleitet ſind, muſs man dem Menſchen auſser der Fähigkeit, durch die Sinnen angenehm oder unangenehm gerührt zu werden, auch die Empfänglichkeit für reines geiſtiges Vergnügen und Miſsvergnügen zugeſtehen.

Wir ſcheinen uns ſelbſt den Weg abgeſchnitten zu haben, der uns am nächſten zur Auflöſung unſerer Frage führen konnte. Denn

von

von allen Behauptungen, mit denen man die Deduction unſrer geiſtigen Empfindniſſe aus der Sinnlichkeit unterſtützte, blieb uns nichts übrig, als die gemeine Erfahrung, daſs die ſinnlichen Gefühle die allererſten ſind, die den Menſchen auf der Erde in Bewegung ſetzen. Allein dieſe geringfügige Erfahrung hat mehr Einfluſs auf die Behandlung unſrer Materie, als es ſcheint. Dadurch, daſs die ſinnlichen Gefühle die allererſten ſind, die den zum Bewuſstſeyn erwachten Menſchen rühren, bekommen ſie natürlich ein ungemeines Uebergewicht vor allen andern Arten der Empfindniſſe; ſie haben gewiſs den Reiz der Neuheit im allerhöchſten Grade, und es iſt kein Wunder, wenn die Wirkungen deſſelben ſich fortpflanzen, und ſich auch dann noch äuſsern, wenn alle Federn unſrer Natur ins Spiel geſetzt ſind, und uns zu angenehmen oder unangenehmen Rührungen beſtimmen. Doch, die ſinnlichen Gefühle haben noch mehrere Eigenſchaften und Beziehungen, die ſie zu dem herrſchenden Theile in unſerer Seele machen, Jede Vermehrung oder Verminderung unſerer phyſiſchen Vollkommenheit kündigt ſich uns durch angenehme oder unangenehme Gefühle an, ſie ſind die ſtärkſten, und überwältigendeſten, deren wir fähig ſind. Wie wir nun keinen erſterern und heftigeren Trieb haben, als den des Lebens, ſo müſſen auch die ſinnlichen Gefühle, als welche unmittelbar Beziehung auf

ihn haben, uns vor allen andern hinreiſsen. Und, wenn dieſes alſo iſt, ſo müſſen die von ihnen zurückgebliebenen Spuren, die lebhafteſte Wirkung erzeugen, wenn ſie von der Phantaſie zu neuem Leben erweckt werden. Alle Menſchen ferner von den ungebildeteſten bis zu den tiefſinnigſten Denkern leben den gröſsern Theil ihres Lebens in der Sinnlichkeit, ihr Geiſt wird weit öfterer mit ſinnlichen Vorſtellungen und ſinnlichen Gefühlen beſchäftigt, als mit bloſs geiſtigen und intellektuellen. Kein Wunder alſo, wenn die Phantaſie fähig iſt, vor allen andern die von ihnen zurückgebliebenen Spuren zu erneuern, wenn dieſe Fähigkeit am Ende zu einer auſserordentlichen Geläufigkeit wird, die beynahe das Werk des Mechaniſmus zu ſeyn ſcheint. Hierzu kommt noch, daſs unſer Geiſt am allerleichteſten mit ſinnlichen Vorſtellungen und Eindrücken beſchäftigt wird; (die unangenehmen ausgeſchloſſen) es iſt, als ob er hier nur die Hälfte der Arbeit zu vollbringen hätte, bey den eigentlich geiſtigen Thätigkeiten hingegen alles thun müſſe.

Konnten wir nun gleich nicht ſo viel beweiſen, daſs ſelbſt unſre geiſtigen Empfindniſſe bloſs aus verfeinerten und verallgemeinerten Spuren der ſinnlichen beſtehen, ſo haben wir doch den Satz unumſtöſslich gewiſs, daſs die ſinnlichen Vorſtellungen der herrſchende Theil in unſerm

ſerm Gedächtniſſe iſt, das heiſst, derjenige, welcher der Anzahl nach den gröſsten Umfang hat, welcher unſerer Seele gleichſam am nächſten liegt, aus welchem ſie am leichteſten und geſchwindeſten Materialien zu ihren Geſchäften ziehen kann, und welcher des höchſten Grades von Lebhaftigkeit fähig iſt. Wir haben alſo nur noch zu beweiſen, daſs die Seele des empfindenden Menſchen ſich in dem Zuſtande der gröſsten Wirkſamkeit befindet, und es wird ſich von ſelbſt ergeben, daſs ihr dann vor allen andern die ſinnlichen Bilder der Phantaſie erſcheinen müſſen.

Vierter Verſuch.

Man pflegt im Allgemeinen als einen charakteriſtiſchen Unterſchied zwiſchen dem denkenden und empfindenden Menſchen anzugeben, daſs jener ſich als thätig, dieſer als leidend anſehe, daſs jener ſich des Uebergangs von einer Idee auf die andre bewuſst ſey, und vermittelſt dieſes Bewuſstſeyns ſeine eigne Thätigkeit fühle, dieſer hingegen ſowohl des Bewuſstſeyns von einem Theile der Empfindung zum andern, als auch des Gefühls ſeiner eignen Thätigkeit ermangle. *) Uns, die wir die Urſa-

 chen

*) z. B. Eberhard in der Theorie des Denkens und Empfindens, S. 35-45.

chen des Zusammenhangs der Empfindung und Phantasie aufsuchen, ist es überaus wichtig, den Grad der Wirksamkeit unsers Geistes im Zustande des Empfindens genau zu wissen. Wir wollen also auf die ersten Begriffe zurückgehn. und die vielleicht zu schwankende Beobachtung auf sichre Regeln zurückzuführen suchen.

Wenn wir die Kräfte unsres Wesens nach einem von uns selbst gefassten Zwecke anwenden, so können wir uns im strengsten Sinne des Wortes selbstthätig nennen; wenn wir hingegen von fremden Kräften aus einer uns unbewussten Ursache zu Vorstellungen, Empfindnissen, Handlungen bestimmt werden, so ist dieses im strengsten Sinne des Wortes ein Leiden,

Alle Wesen und Kräfte dieses Universums sind so innig und fest zusammen geeinigt, dass der mindeste Theil in jedem Augenblicke seines Daseyns von der umliegenden Welt verändert und bestimmt wird, so wie er selbst hinwiederum unaufhörlich in die umliegende Welt wirkt. So gewiss dieser Satz in seiner vollen uneingeschränkten Bedeutung ist, so gewiss ist es auch, ihm zufolge, dass kein Wesen irgend einmahl bloss leide, irgend einmahl bloss selbstthätig sey, dass vielmehr Wirkung und Gegenwirkung sich innig in ihm durchdringen und sein ganzes Daseyn

feyn eine Reihe in einander greifender Momente des Thuns und Leidens ift. Da nun alfo jeder thätige oder leidentliche Zuftand eines Wefens nicht anders angefehen werden kann, als das Refultat feiner eigenen und der zahllofen mit ihm verbundenen Kräfte, als die gleichfam in einem Centrum zufammengedrängte Summe der Wirkungen feiner eignen und fremder Thätigkeiten; fo kann man unmöglich mit völliger Genauigkeit angeben, was von diefem zufammengefetzten Ganzen dem Wefen felbft, und was dem Einfluffe anderer zuzufchreiben fey. In diefer allgemeinen Naturordnung ift der Menfch nothwendig mit begriffen. Er ift ein Punct, von dem aus Wirkungen in die ganze umliegende Welt übergehn, indem er zugleich von der ganzen umliegenden Welt Einwirkungen erhält; fo dafs man die Gränzlinie zwifchen feinem Leiden und Thun eben fo wenig vollkommen genau ziehen kann, als bey jedem andern Wefen des Univerfums, und fich mit der Angabe des mehrern oder wenigern befriedigen mufs. Mit Recht können wir alfo fagen, dafs der Menfch leide; wenn er, ohne felbft die Veranlaffung dazu zu geben, ohne es zu wollen, genöthigt wird, fich etwas vorzuftellen, ein Vergnügen, einen Schmerz zu empfinden, eine Handlung zu thun, oder zu unterlaffen, dafs er hingegen felbftthätig fey, wenn er die Gegenftände feiner Vorftellung und Betrachtung

ſelbſt wählt, oder, wenn ſie ihm von ungefähr erſcheinen, ſeine Aufmerkſamkeit abſichtlich auf ſie heftet, wenn er ſich durch Hervorrufung gewiſſer Bilder und Ideen Vergnügen oder Schmerz bereitet, und wenn er ſich, einer ſelbſt gebildeten Vorſtellung zufolge, zu einer Handlung beſtimmt. Der Metaphyſiker mag nun immer erweiſen, daſs auch dieſe Thätigkeiten nothwendige Wirkungen nothwendiger Urſachen ſind, in deren feſtgeſchlungenen Kette der Menſch mit aller ſeiner Kraft auch nicht ein Glied verrücken könne; dieſes thut uns bey unſern Beobachtungen auch nicht den mindeſten Eintrag. Wir nehmen das Weſen des Menſchen, ſo wie jeden Theil des Univerſums als beſtimmt zu einer gewiſſen nothwendigen Art des Wirkens und Leidens an, und ganz in Hinſicht auf dieſe nothwendige Art, auf dieſe in ihm ſelbſt gegründeten Stoffe zu Veränderungen beſtimmen wir, welche Zuſtände ſich mehr aus den Kräften ſeiner eignen Natur entwickelten, und welche mehr durch Einwirkung fremder Weſen und Kräfte hervorgebracht wurden. Unbekümmert um den Urſprung ſeiner Natur und die Bedingungen ihres Daſeyns, ſuchen wir bloſs den Grad von Wirkſamkeit auf, der in einem gewiſſen Zeitpuncte ſeines Daſeyns in ihm herrſcht. Ob nun ſchon der leidende Menſch von dem ſelbſtthätigen dadurch unterſchieden iſt, daſs er unwillkührlich

lich zu gewissen Veränderungen fortgerissen wird, da dieser hingegen seinem eignen Zwecke folgt; so ist doch auch der leidende überaus thätig, und man muss ihn nicht betrachten, als ob er sich bloss denen auf ihn zudringenden Einwirkungen darbiethe, sondern er ist auch hier selbst Schöpfer, wirkt den Gesetzen seiner Natur gemäss jenen Einwirkungen entgegen, und bildet auf diese Art Vorstellungen und Gefühle. Der Mensch in seinem leidentlichen Zustande ist also nicht sowohl dem Umfange und Grade der Wirksamkeit nach von dem selbstthätigen Menschen verschieden, sondern in Rücksicht auf den Ursprung und die Veranlassung derselben. Auch im Zustande des Leidens kann man höhere und niedere Grade der Wirksamkeit unterscheiden; je mehrere Eindrücke und je schneller diese auf einander folgen, desto mehr wird die thätige Kraft des Geistes in Bewegung gesetzt; so dass man, ohne eine leere Spitzfindigkeit zu sagen, behaupten kann: je mehr der Mensch leidet, desto thätiger ist er. Und wenn wir nicht das Bewusstseyn einer regen Selbstthätigkeit mit dem Bewusstseyn einer selbsterregten verwechseln, so müssen wir zugeben, dass wir auch in unsern leidentlichen Zuständen (wenn nicht das Bewusstseyn unsrer selbst unterdrückt ist,) unsrer Wirsamkeit uns bewusst sind.

Dieses alles dürfte vielleicht manchen zu weit hergeholt und überflüssig scheinen; allein,

 die

die Folge wird es noch deutlicher zeigen, als es jetzt geſchehen kann, daſs die Reſultate dieſer Bemerkungen uns bei der Entwickelung unſrer Materie einen guten Dienſt leiſten. So wie wir den Begriff des Leidens in der menſchlichen Natur beſtimmt haben, paſst er völlig auf die ſinnlichen Empfindniſſe; allein, keinesweges kann ich ihn von allen übrigen Gattungen derſelben zugeben. *) Denn es giebt unleugbar zahlloſe Empfindniſſe, die wir abſichtlich erregten, und die wir mit Bewuſstſeyn und zweckmäſsig unterhalten, Empfindniſſe, bey denen wir uns des Uebergangs von Vorſtellung zu Vorſtellung, von Theil zu Theile, und der dabey verwendeten Thätigkeit bewuſst ſind. Dieſes ſcheint mir ſo gemein, ſo in die Augen fallend, daſs ich ungern ein Wort darüber verliere. Man darf nur den Dichter betrachten, wenn er ſich im Zuſtande ſeiner erhöhten Empfindung und Phantaſie befindet, um ſich zu überzeugen, daſs der empfindende Menſch faſt einer eben ſo groſsen Eigenmächtigkeit fähig iſt als der Denkende; der Dichter erregt ſelbſt Empfindniſſe, er unterhält und lenkt ſie nach einem ſelbſt gefaſsten Plane, er geht von Vor-

*) Herr Hungar hat jenen gewöhnlich im Allgemeinen angegebenen Charakter des empfindenden Menſchen ebenfalls bloſs auf ſeine ſinnlichen Gefühle eingeſchränkt. S. 686. im beſagten Werke.

Vorſtellung zu Vorſtellung mit Bewuſstſeyn über, und fühlt die Anſtrengung ſeines Geiſtes bey dieſem Geſchäfte; ſo der Muſiker und andre Künſtler mehrere. Freylich ſteigt nicht ſelten in ſolchen Fällen die Wirkſamkeit des Geiſtes zu einem ſo hohen Grade, daſs eine Vorſtellung, ein Bild das andre mit einer ſo groſsen Schnellgkeit verfolgt, daſs der empfindende nicht ſelbſt Schöpfer, ſondern das Organ eines begeiſternden Gottes oder Genius zu ſeyn ſcheint; allein man betrügt ſich ſehr, wenn man glaubt, der Geiſt leide hier mehr, als er ſelbſt thätig iſt. In ſolchen Zuſtänden iſt vielmehr die Wirkſamkeit unſers Geiſtes ſo angefeuert, daſs Vorſtellung, Gefühl, Beſtreben, und Vorſtellung ſo raſch und unermeſslich ſchnell auf einander folgen, und wechſeln, daſs zwiſchen den einzelnen Thätigkeiten keine hinlängliche Weile iſt, in der die Seele die Spuren derſelben ſammeln, und ſich ihrer in der Erinnerung bewuſst ſeyn könne. Dieſes iſt nun bey den Gefühlen, die durch den Mechaniſm unſrer Natur erregt werden, lange nicht ſo der Fall, als bey denen, die der Geiſt durch ſeine bewuſste Selbſtthätigkeit ſich bereitet. Was bey jenen die nicht von uns abhängigen Verhältniſſe der äuſsern Dinge zu unſrer Organiſation bewerkſtelligten, das vollendet hier die ideenbildende Kraft der Seele ſelbſt. Wenn auch der erſte Urſprung des Empfindniſſes durch äuſsere

Ver-

Veranlaſſung geſchah, ſo unterhält es doch die Seele durch ihre eigne Wirkſamkeit, durch ihre Selbſtmacht über die Ideen ihres Gedächtniſſes, und die Fruchtbarkeit ihres Dichtungsvermögens: ſie zieht mit unglaublicher Schnelle Reihen von Bildern und Vorſtellungen hervor, und belebt ſie von denen Seiten, wo ſie mit ihrer Glückſeligkeit am meiſten zuſammenhängen, indem ſie jene Seiten im Schatten zurückläſst, die einen widrigen Einfluſs auf ihr Empfindniſs haben könnten; dieſes Geſchäft erfordert unſtreitig einen ſo ſchnellen durchdringenden Blick des Geiſtes, eine ſo raſche Fähigkeit, zuſammenzuſetzen, und zu trennen, zu vergleichen und zu unterſcheiden, zu beleben und zu verdunkeln, daſs ich keinen Zuſtand des Menſchen anzugeben wüſste, der mehr innere Wirkſamkeit in ſich ſchlöſſe, als der des Empfindens.

Es iſt wahr, es giebt bey den ſinnlichen und geiſtigen ſowohl angenehmen als unangenehmen Empfindniſſen gewiſſe Grade, wo unſre Selbſtthätigkeit völlig aufzuhören ſcheint, wo ſich ſogar nicht ſelten das Bewuſstſeyn unſrer ſelbſt mit dem Bewuſstſeyn unſers Wirkens verliert. Hier ſchweigt die Erfahrung für uns; die Vernunft gewährt uns die Ueberzeugung, daſs auch in dieſen Zuſtänden, die einer einſtweiligen Vernichtung ähnlich ſind, unſer Weſen immer fortwirkt, allein über die Art

die-

dieses Wirkens können wir nicht das mindeste entscheiden. Die Erscheinung, daſs oft im Zustande einer hochgestiegenen Empfindung die Bilder der Phantasie entweder gar nicht, oder sehr matt erscheinen, wird mir in der Folge zu einer genauern Hinsicht auf dergleichen Zustände der menschlichen Natur Veranlassung geben.

Fünfter Versuch.

Wir wollen nun die zeither gemachten Bemerkungen auf die Erscheinungen anwenden, deren Erläuterung wir uns vorgesetzt haben. Da sich aber zwischen den sinnlichen und geistigen Empfindnissen ein wesentlicher Unterschied befindet, so müssen wir die Anwendung auf jede von diesen Gattungen besonders machen.

Bey den bloſs sinnlichen Empfindnissen ist die Erklärung des schnellen und lebhaften Erwachens der sinnlichen Bilder überaus leicht, und ich habe zu Anfang des dritten Versuches bey der Darstellung der Meinung dererjenigen, welche alle Empfindnisse aus der Sinnlichkeit ableiten, vielleicht alles gesagt, was dazu nöthig. Sinnlichkeit und Phantasie — so drückt' ich, unfähig eine passendere Redensart zu finden, mich aus — wirken allezeit Hand in Hand.

Die

Die Momente der Wirklichkeit ſchwinden unaufhaltſam hin, die Phantaſie nimmt ſie ſorgſam auf, befaſst ſie in einer gewiſſen Ordnung, und macht es dadurch möglich, daſs wir durch das ſucceſſive Rückblicken auf die einzelnen verſchwundenen Theile, das Bild, die Vorſtellung des Ganzen haben können. Nicht nur bey den Vorſtellungen iſt dieſes der Fall, ſondern auch bey den Gefühlen. Jedes Beſtandtheil eines Gefühles läſst irgend etwas in unſerm Bewuſstſeyn zurück, und die Phantaſie bildet aus dieſen zurückgelaſſenen Spuren die Vorſtellung des Gefühls ſelbſt. Die Organen der ſinnlichen Erkenntniſs, und die des ſinnlichen Gefühls ſtehen alſo in dem nächſten Verhältniſſe gegen die Phantaſie der Sinnlichkeit, können keinen bewuſsten Eindruck auf uns machen, den nicht die Phantaſie wenigſtens auf einen Augenblick aufnähme. Wenn nun der Geiſt des Menſchen bey ſeinen ſinnlichen Gefühlen ſelbſt, unerachtet des ſcheinbaren Leidens, zur eigenen Wirkſamkeit geſtimmt iſt; wenn die Natur deſſelben es mit ſich bringt, daſs er in ſeinen Thätigkeiten ſtetig iſt, niemals ohne Grund aus einer Art des Wirkens in eine andre überſpringt; ſo iſt es ganz natürlich, daſs ſinnliche Gefühle ſinnliche Bilder hervorziehn; und wenn es bey der Aſſoziation der Gefühle eben ſo iſt, wie bey jener der Gedanken, daſs ähnliches ſich zu ähnlichem geſellt, ſo iſt es leicht zu begreifen, daſs der

Menſch,

Menſch, welcher zu einer gewiſſen Gattung ſinnlicher Empfindniſſe geſtimmt iſt, lauter ſinnliche Bilder hervorzieht, die daſſelbe Gefühl erregen können, Wenn es gleich ein überaus ſchweres Problem iſt; ſo kann man die Beobachtung doch nicht leugnen, daſs Gefühl ein Prinzip der Aſſoziation von Vorſtellungen iſt. So wie der menſchliche Geiſt, bey der Hervorziehung ſeiner Ideen zum Bedürfniſſe des Denkens, eine gewiſſe Vorahndung der Beſchaffenheit der zu erweckenden Ideen hat, ſo hat er bey Aſſoziation der Vorſtellungen zu Erhöhung eines Empfindniſſes ein gewiſſes Vorgefühl der Art der Rührung, die eine Vorſtellung erregen kann. War das Gefühl von vorhergehenden ſinnlichen Vorſtellungen erregt worden, ſo iſt der Fall derſelbe, nur daſs dann auch die Aehnlichkeit der hervorzurufenden Vorſtellung mit der herrſchenden ein Prinzip der Aſſoziation iſt. In vielen Fällen dieſer Art handelt die Seele wirklich willkührlich, allein in vielen ſcheint ſie auch ganz dem Mechaniſm folgen zu müſſen. Oft vermehrt die Erſcheinung ſinnlicher Bilder, im Zuſtande des Vergnügens und des Schmerzes, unſre Leiden; hienge es von uns ab, wir rieſen ſie nicht hervor, oder unterdrückten ſie gewaltſam, wenn ſie erſchienen; allein wir können uns ihrer Zudringclihkeit nicht erwehren. Dieſe Stetigkeit unſrer Natur ſelbſt in ihren unangenehmen Vorſtel-

ſtellungen und Gefühlen hat oft einen unverkennbaren Einfluſs auf unſre Glückſeligkeit; wir werden dadurch auf die Urſachen unſeres Leidens weit aufmerkſamer gemacht, und können ſeinen Folgen deſto beſſer vorbeugen. Die Bilder unerträglicher Menſchen, die Bilder unſrer Feinde verfolgen uns mit einer unbegreiflichen Anhänglichkeit; wir wünſchten ihrer gern los zu ſeyn, allein, ſie erſcheinen uns allaugenblicklich mit einer Lebhaftigkeit, die der Wirklichkeit nahe kommt; Gegenſtände, die uns Grauen und Ekel im hohen Grade erregt hatten, umſchweben unſre Phantaſie eine lange Zeit, ohne daſs wir ſie unterdrücken können, und erſcheinen uns bey der entfernteſten Veranlaſſung ſo ſchnell und ſo lebhaft, als ob ein feindſeliger Dämon ſie hergezaubert hätte. Sehr oft kann man doch auch behaupten, daſs die Seele bei der Erweckung von Bildern dieſer Art ein geheimes, ihr kaum ſelbſt bewuſstes Intereſſe hat. Um dieſes deutlicher zu machen; muſs ich eine Bemerkung voraus ſchicken, die man, wenn auch ſchon gemacht, doch nicht genug angewendet hat. Jede Vorſtellung führt ein Beſtreben mit ſich; der Wille aber hat unſre innere Thätigkeit ſo an der Hand, wirkt ſo unmittelbar auf ſie, daſs die Thätigkeit oft ſchon vor ſich geht, ehe wir uns der Vorſtellung, die ſie erregte, in der Erinnerung bewuſst worden ſind, wodurch es denn geſchieht, daſs die das Be-

Beſtreben erregende Vorſtellung verſchwindet, und wir die Urſachen der Thätigkeit errathen müſſen. Die Phantaſieanſchauung eines Menſchen, den wir haſſen, führt in der That ein angenehmes Gefühl mit ſich. Sie iſt allezeit mit einem Grade von Rachbegierde verbunden, die uns gewiſs mehr angenehm als unangenehm iſt, wenn nicht das Bewuſstſezn einer gänzlichen Ohnmacht ſie als unwirkſam und nichtig vorſtellt, welches doch die Phantaſie faſt nie zuläſst. An einem Menſchen, den wir wirklich haſſen, ſind wir geneigt, alles ſchlecht und tadelnswerth zu finden; indem wir alſo auch die Züge ſeiner ſchlechten Seele in ſeinem Geſichte zu entdecken glauben, ſo genieſsen wir durch die Anſchauung davon ein ſchmeichelhaftes Selbſtgefühl; mit jedem neuen Zuge von Bosheit und Niedrigkeit, den wir an ihm entdecken, fühlen wir uns als Beſitzer des entgegengeſetzten Zugs von Tugend, und das Bewuſstſeyn unſrer Thätigkeit während der Beobachtung und Vergleichung erhebt auch hier unſer Vergnügen zu einem noch höhern Grade. Ich darf nicht übergehn, daſs, indem wir unter dieſen Rückſichten uns ſeine Perſon lebhafter vorſtellen, und ſeine Phyſiognomie deutlicher anſchauen, wir unſre Rachbegierde dadurch weiden, und gleichſam an dem Bilde das ausüben, was wir der wirklichen Perſon zudenken. Auf dieſe Art kann alſo die Seele ſelbſt von einem,

oft nur geahndeten, Interesse angetrieben werden, das Bild einer gehaßten Person hervorzuziehn. Eben so ist es bey Bildern gräßlicher, ekelhafter Gegenstände. Diese scheinen sehr oft ganz wider den Willen der Seele zu erwachen. Allein, oft ist dieses auch nur eine Täuschung. Die Seele wollte allerdings in diesem Augenblicke diese Gestalt sehen; sie ahndete das Vergnügen vorher, welches ihr die lebhafte Vorstellung und Bemerkung von dem Regellosen und Widernatürlichen an dem Gegenstande verursachen würde, oder sie hatte ein geheimes Verlangen, das Angenehme der Sympathie zu empfinden, oder ihre Eigenliebe machte sie begierig, ihre Vorzüge vor dem Gegenstande durch Vergleichung mit ihm zu fühlen, oder sie kitzelte sich im Voraus Gestalten, die andre in Ohnmacht versetzen können, mit Gleichmüthigkeit anzuschauen. Diese dunklen Vorahndungen erregten das Bestreben der Seele, die Gestalt zu sehn, der vorwitzige Wille eilte fort, ehe sie sich das Gefühl des Ekels und Grauens vergegenwärtigen konnte, welches die Erscheinung des Gegenstandes wirken würde, die Gestalt stand da, und der Mensch ward von allen den widernatürlichen Empfindnissen überfallen, die sie begleiten. Wenn auch diese Erklärung nicht bey allen Fällen anwendbar ist, so wird doch der aufmerksame Beobachter ihre Wahrheit bey vielen nicht verkennen.

Allein,

Allein auch die geistigsten Empfindnisse erwecken die Bilder der Sinnlichkeit durch die Phantasie. Das wichtigste, und auffallendste Beyspiel ist die sinnliche Sprache der Menschen in den Zeitpuncten ihrer hochgestiegenen Empfindung. Was für ein Interesse mag wohl unsern Geist zu dieser Wirkungsart bewegen; oder, wenn sie bloss das Werk des Mechanism ist, welches sind die Federn, die ihn ins Spiel setzen? Wenn der menschliche Geist im Zustande hochgestiegener Empfindung höchstthätig ist, so wird jede Vorstellung eine Menge anderer mit ihr verbundener hervorziehn, und wenn jedes, selbst das geistigste Empfindniss mit sinnlichen Vorstellungen vermischt ist, wenn die sinnlichen Vorstellungen der herrschende Theil in unserm Gedächtnisse ist; so ergiebt es sich von selbst, dass er am ersten Beziehungen zwischen geistigen Vorstellungen und sinnlichen Bildern entdeckt. Dieses wäre der mechanische Theil der Ursachen; allein, es giebt noch andre, welche mehr der Seele selbst überlassen zu seyn scheinen. Unser Geist hat ursprünglich die Fähigkeit und den Trieb zu vergleichen, Aehnlichkeiten und Unterschiede zu bemerken. Dieser Trieb ist eine der ersten Federn, die ihn in Bewegung setzen. Selbst kein Bewusstseyn seiner selbst, keine sinnliche Gewahrnehmung lässt sich denken, wenn jene Fähigkeit nicht zum Grunde liegt. So wie es ihm nun über-

 haupt

haupt angenehm ist, diesem Triebe genug zu thun, so sucht er am allerliebsten Aehnlichkeiten an Dingen ganz verschiedener Natur auf, und sobald sich seine Thätigkeiten in zwey Gattungen sondern lassen, in sinnliche und geistige, ist ihm nichts angenehmer, als Aehnlichkeiten zwischen diesen beyden Arten zu entdecken. Sinnliche Anschauung ist ferner die leichteste Beschäftigung für ihn, und der abgezogenste Gedanke sogar wird ihm faslicher, wenn er in ein sinnliches Bild eingekleidet ist. Kein Wunder also, dass der Mensch, wenn er in den Regionen der Vernunft Geschäfte hat, sich aller Augenblicke wieder in das Feld der Sinnlichkeit hinüberspielen will, oder doch wenigstens auf der Gränze von beyden zu bleiben sucht. Dieses Bedürfniss tritt nun in vollem Masse ein, wenn die Empfindsamkeit des Menschen erhitzt ist, und vermehrt sich mit jedem Grade, um den diese zunimmt. Auf den lebhaft empfindenden Menschen drängen sich Schaaren von Gedanken und Vorstellungen zu. Fast jede von diesen hat in der Sinnlichkeit ein ähnliches Bild, und der Blick des Empfindenden weiss es mit einer unbegreiflichen Schnelligkeit zu finden. Indem derselbe nun abwechselnd auf den Gedanken und auf das Bild gerichtet ist, so verdoppeln sich zwar im Grunde seine Thätigkeiten; allein, sie sind weniger mühsam, und verschmelzen weit leichter mit den Wallungen des Gefühls.

fühls. Das Intereſſe der Seele bey der Verſinnlichung ihrer Vorſtellungen im Zuſtande lebhafter Empfindungen verändert ſich aber, je nachdem dieſe entweder angenehm oder unangenehm ſind, und bey beyden wird es wieder durch den beſondern Character des Vergnügens oder Miſsvergnügens modifizirt. Auch verſinnlicht die Seele nicht bloſs bey heftigen Empfindniſſen, ſondern ſelbſt die ſanfteſten Gefühle drücken ſich gern durch ſinnliche Bilder aus. Ich würde mich zu weit verlieren, wenn ich mich auf alle unterſcheidbare Abſtufungen der Empfindniſſe einlaſſen wollte, um zu zeigen, wie ſich bey jeder faſt das Intereſſe des Geiſtes in der Verſinnlichung und Anſchaulichmachung modifizirt. Bald freut ſich die Seele ihres dichteriſchen Vermögens und ahndet in ihren Zuſammenſetzungen eine anziehende Schönheit; bald will ſie die Liebe zu einem Weſen in ihrem vollen Umfange befaſſen, ſie drängt alle Dinge zuſammen, die ſie liebt, raubt gleichſam dieſen die Neigung, die ihnen gehört, und weiht ſie dem vor allen geliebten Weſen; auch ohne Zeugen, ohne Theilnehmer glaubt ſie ſich ſelbſt dieſe Befriedigung, dem geliebten Gegenſtande dieſes Opfer ſchuldig; ſie erwirbt zugleich durch dieſe Thätigkeiten eine Reihe von Unterhaltungen mit ihm, welche die Reize der Neuheit und Mannigfaltigkeit mit den Gefühlen einer geiſtigen Geſchlechtsluſt vereinigen; und indem ſie

ihn mit so vielen Bildern und Vorstellungen vergesellschaftet, vergegenwärtigt sie sich ihn immer mehr, scheint ihn inniger mit sich zu vereinen, zu einem Theile ihres Selbst zu machen, und ahndet so die Genüsse vorher, nach denen sie dürstet; bald ist die Seele wirklich unvermögend, ihre Entzückungen zu schildern, sie ergreift die Bilder, die ihr am nächsten sind, und, wenn auch diese ihren Zustand nicht mahlen können, so zeigen sie doch, daſs er nicht gemahlt werden kann. Bey den unangenehmen Empfindnissen liegt es uns bald daran, unsern Zustand lebhaft zu schildern; und so treibt das Interesse der Wahrheit die Seele zur Versinnlichung an; denn ohne diese ist die Lebhaftigkeit unmöglich; bald wollen wir unser unterdrücktes Kraftgefühl erheben, und erwecken sinnliche Bilder, die es besonders zu erregen pflegen; bald wollen wir uns etwas von den traurigen Gegenständen entfernen, und theilen, indem wir die sinnlichen Bilder in Beziehung auf sie betrachten, unsre Aufmerksamkeit, oder erheben das Gefühl unsrer Thätigkeit wenigstens auf Augenblicke über jenes der Traurigkeit; bald liegt es uns selbst daran, die Gröſse unsers Unglücks zu betrachten, wir schmücken das Gemählde davon mit den lebhaftesten Farben, und, indem wir uns bewuſst sind, es nicht verdient zu haben, so empfinden wir gleichsam mit uns selbst Sympathie. Alle diese Triebfedern

wer-

werden nun noch wirkſamer durch die Begierde, ſich mitzutheilen, und die Gemüthsſtimmung anderer der unſrigen ähnlich zu machen, deren wohl niemand im Zuſtande lebhafter Empfindung ermangelt. Der Menſch weiſs, was die ſinnliche Einkleidung der Gedanken und Begriffe in ihm wirkt, und erwartet alſo analogiſch daſſelbe bey ſeinem Mitmenſchen. Und wenn dann der Trieb, ſeine Empfindungen mitzutheilen, den Geiſt des Dichters zur Darſtellung begeiſtert, ſo brauchen wir keinen weitern Aufſchluſs über die Urſachen des Gebrauchs der ſinnlichen Rede in den Werken der Dichtkunſt.

Der Hang der Seele, im Zuſtande der Empfindung zu verſinnlichen, ſchränkt ſich nicht bloſs darauf ein, geiſtigere Vorſtellungen und Begriffe in ſinnliche Bilder zu kleiden, ſondern er geht ſo weit, daſs ſie ſelbſt die ſinnlichen Vorſtellungen ſo viel als möglich zu individualiſiren ſucht. Wenn Klopſtock ſagt:

Ihr Aedleren! ach es bewächſt
Eure Mahle ſchon ernſtes Moos.
Ach, wie wohl war mir, da ich noch mit euch
Sahe ſich röthen den Tag, ſchimmern die Nacht!

ſo will er im Ganzen nichts anders ſagen, als: Wie glücklich war ich, da ich noch mit euch des Lebens und des Anſchau-

ens der schönen Natur genoſs! Dieſes iſt ſchon an ſich wenigſtens zur Hälfte ein ſinnlicher Gedanke; allein, er gewinnt noch mehr Leben und Anſchaulichkeit, wenn die Seele, anſtatt den zuſammengeſetzten allgemeinen Begriff des Ganzen vorzutragen, einen einzelnen, beſonders intereſſanten Theil heraushebt. Dieſer muſs freylich ſo beſchaffen ſeyn, daſs er merklich klar genug auf das Ganze hindeutet, deſſen Stelle er vertritt. Dann aber wirkt er auch eben ſo viel, wo nicht noch mehr, als ein gutgewähltes Beyſpiel zur Erläuterung eines Satzes.

Der wirkliche Eindruck eines äuſsern Gegenſtandes, und die Phantaſievorſtellung deſſelben, als Modificationen einer und derſelben Seele, ſind im Grunde bloſs der Lebhaftigkeit, der Mehrheit unterſcheidbarer Merkmale und der Willkührlichkeit nach unterſchieden. Die Gränzen von beyden Gattungen laufen alſo ſehr in einander. Es iſt möglich, daſs ein Phantaſiebild an Lebhaftigkeit der wirklichen Empfindung ſehr nahe komme; es iſt möglich, daſs ein Gegenſtand ſich in ſeinem Phantaſiebilde überaus genau abdrücke, es iſt endlich nicht nur möglich, ſondern es geſchieht wirklich, daſs ein Phantaſiebild uns ohne unſer Wiſſen, ohne unſern Willen erſcheine. Um alſo beyde zu unterſcheiden, muſs die Seele in einem Zuſtande ſeyn,

feyn, wo fie fähig ift, den feinen Unterfchied zwifchen ihnen zu ermeffen, wo fie genau angeben kann, was fich aus ihr felbft entwickelte, und was von aufsen in fie eindrang. Diefes mufs aber der Seele in keinem Zuftande fchwerer fallen, als in dem, wo ihre eignen Thätigkeiten mit denen in fie dringenden Thätigkeiten äufserer Dinge fo verfchmelzen, wo Wirkung und Gegenwirkung gleichfam in einer folchen Gährung find, dafs fie beyde in ihrem Bewufstfeyn nicht unterfcheiden kann. Ein folcher Zuftand verbreitet allezeit eine gewiffe Beftürzung und Bangigkeit über ihr Wefen. Sie kann ihre Veränderungen nicht aus fich erklären, entweder weil fie fich zu fchnell aus ihr entwickelten, oder weil fie wirklich von aufsen veranlafst wurden; und ahndet in einem dunkeln Gefühle den Einflufs fremder Wefen und Kräfte. Wenn nun alfo in einer folchen Stimmung ohne alle uns bewufste Veranlaffung und Urfachen, ohne vorhergegangene ähnliche verwandte Vorftellungen, durch das Spiel verborgner Triebfedern ein Phantafiebild fchnell und lebhaft und vollftändig hervorfpringt, was ift leichter möglich, was ift natürlicher, dafs die Seele es für einen wirklichen Gegenftand hält, oder dafs fie es für das hält, was es ift? Gewifs das erftere! Wenn man fich der Begriffe erinnert, die ich von dem Leiden und Thun unfers Wefens vorausgefchickt habe; fo kann man in diefer Schilderung den

Zuſtand lebhaft erregter Empfindung nicht verkennen; man muſs es natürlich finden, daſs beſonders in dieſem der menſchliche Geiſt ſo vielen und ſo ſonderbaren Erſcheinungen ausgeſetzt iſt, daſs ſelbſt der freieſte, ſtärkſte Geiſt wenigſtens einer augenblicklichen Täuſchung nicht auszuweichen kann. Aus ebendenſelben Grundſätzen wird man es auch ſehr leicht erklären, warum dergleichen Fälle am meiſten in den Perioden ganz ſinnlicher Gefühle vorkommen müſſen.

Es findet ſich aber unter den ſinnlichen Bildern der Phantaſie ſelbſt ſowohl, als unter den Menſchen, in Rückſicht auf dieſelben eine ungemeine Verſchiedenheit. Auf dieſe muſs man bey Erklärung individueller Fälle allezeit Rückſicht nehmen. Ich zeichne folgende Eigenſchaften aus, die man nie aus den Augen laſſen darf:

1) Eine Gattung der Phantaſiebilder iſt zahlreicher, als die andre, und verbreitet ſich alſo in mehrere Aſſociationen, als die andre,

2) Eine Gattung kann leichter erweckt werden, als die andre. Von dieſer werden wir alſo die meiſten Ueberraſchungen erleiden, und mithin auch die meiſten Täuſchungen,

3) Die Bilder und Vorſtellungen einer Art ſind einer gröſsern Klarheit und Lebhaftigkeit fähig, als die einer andern.

4)

4) Die Vorstellungen einer Art haben mehrere Aehnlichkeiten und Beziehungen auf andere Vorstellungen und Begriffe, als die einer andern.

5) Die Bilder einer Art führen Vergnügen und Schmerz unmittelbarer und stärker mit sich, als die einer andern.

6) Die Bilder und Vorstellungen einer Art sind des Sprachausdrucks mehr fähig, als die einer andern:

In Rücksicht auf die Verschiedenheit der Menschen selbst bemerke ich folgende Hauptpuncte.

1) Die schnellere und stärkere Wirksamkeit der Seele überhaupt.

2) Die besondere Anhänglichkeit an eine gewisse Gattung der Bilder und Vorstellungen. Jemehr eine Gattung für einen Menschen Reiz hat, desto öfterer werden ihm ihre Glieder erscheinen, desto mehr wird er sie mit seinen übrigen Ideen verbinden. Allein, je weniger Sinn auch ein Mensch für eine gewisse Gattung hat, je seltener und je matter ihm ihre Bilder zu erscheinen pflegen, desto mehr wird es ihn überraschen und täuschen, wenn einmahl durch Zu-

fall

fall ein ſolches Bild ihm unverhofft und überaus lebhaft erſcheint.

3. Ein Menſch iſt überhaupt lebhafterer und deutlicherer Phantaſiebilder fähig, als ein anderer. Einem Menſchen, der eine matte Phantaſie hat, wied jedes lebhaftere Bild in Erſtaunen ſetzen.

4) Ein Menſch verweilt länger bey denen ihm erſchienenen Bildern, als der andre.

5) Ein Menſch iſt achtſamer auf das Spiel ſeiner Phantaſie, mehr gewohnt, ihre Bilder von den Eindrücken der Wirklichkeit zu unterſcheiden, als der andre.

6) Ein Menſch hat mehr willkürliche Gewalt über die Wirkſamkeit ſeiner Kräfte, als der andre.

7) Ein Menſch hat mehr als der andre den Hang, ſeinen Begriffen und Vorſtellungen Anſchauung unterzulegen.

8) Ein Menſch wird leichter als der andre von Leidenſchaften fortgeriſſen.

Jede von dieſen Rückſichten wird uns über beſondre Erſcheinungen, die der Zuſammenhang

hang der Empfindung und Phantasie an einzelnen Individuen hervorbringt, Aufschlüsse geben.

Fragment der Fortsetzung.

Ich habe, dünkt mir, befriedigende Aufschlüsse über das Phänomen gegeben: dass dem lebhaft und stark gerührten Menschen die Bilder der Sinnen und Phantasie ausserordentlich schnell und mit ausgezeichneter Klarheit erscheinen. Allein die Erfahrung zeigt uns ein diesem völlig entgegengesetztes Phänomen, Nämlich: in den Zeitpunkten der stärksten Rührung, in den Augenblicken heftig erregter Leidenschaft verlassen uns zuweilen die sinnlichen Bilder ganz. Es war mir wirklich nicht um Scherz zu thun, wenn ich in der meinen Versuchen vorausgeschickten Uebersicht des Ganzen sagte, dass die Verliebten im Zustande ihrer auf das höchste gestiegenen Leidenschaft am wenigsten im Stande wären, sich die Bildung des Gegenstandes derselben vorzustellen. *) Meister hat diese Bemerkung in

*) Im ersten Versuche. S. 145.

in ſeinem Buche über die Einbildungskraft gemacht*) und Kampe hat in einer Note zu ſeinem Werke über die Erkenntniſs und Empfindungskraft einige Winke zu ihrer Erklärung gegeben, **). Es iſt der Mühe werth dieſer ſonderbaren Erſcheinung etwas genauer nachzuſpüren; vielleicht ergiebt ſie ſich ganz natürlich aus der Wirkungsart der Empfindung, Leidenſchaft und Phantaſie.

So wenig wir auch von der Art und Weiſe, wie ſich Phantaſievorſtellungen in unſerm Geiſte bilden, und wie ſie in demſelben aufbewahrt und wieder hervorgezogen werden, wiſſen; ſo iſt doch ſo viel offenbar: daſs dieſe Bilder nicht als vollendete Ganze in der Phantaſie ruhen, ſondern daſs ſie die Seele jedesmal erſt zuſammenſetzen muſs. Wenn nun die Seele jedes Phantaſiebild ſucceſſiv zuſammenſetzen muſs; ſo iſt es ganz natürlich, daſs ſie zu dieſem Geſchäfte einen gewiſſen Grad von Ruhe braucht, daſs keine auſserordentliche Stöhrung ſie unterbrechen darf, und daſs es ihr am allerbeſten gelingt, wenn ſie während der Zeit für nichts, als für die Bildung der Phantaſievorſtellung Intereſſe hat.

*) Meiſter über die Einbildungskraft. S. 38.

**) Kampe über die Erkenntniſs und Empfindungskraft S. 114.

hat. Wenn ſich ihr aber dabey allaugenblicklich ganze Schaaren von neuen verwandten Vorſtellungen darbiethen, wovon ihr jede ein angenehmes Gefühl gewährt, welches ſie, vermöge ihrer Natur ausgenieſsen muſs, und welches von zahlloſen Beſtrebungen der Begierde begleitet iſt; ſo folgt es, dünkt mir, von ſelbſt, daſs ihr die Zeichnung, (denn man kann ſich die Seele in dieſem Falle wirklich wie eine Zeichnerin vorſtellen;) entweder gar nicht, oder doch nur höchſt unvollſtändig gelingen muſs. Dieſe Grundſätze wollen wir auf die Lage des Menſchen anwenden, der eben von der Leidenſchaft der Liebe feurig durchdrungen iſt. Er will ſich die Bildung ſeines Gegenſtandes vorſtellen. Der Gedanke an dieſen Gegenſtand führt eine unüberſehbare Menge von Vorſtellungen herbey, wovon jede ihm intereſſant iſt. Um dieſe alle zu beherzigen iſt die klare Anſchauung der Geſichtszüge deſſelben nicht nöthig; und wie wär' es auch möglich, daſs dieſe Anſchauung bey einem ſo wilden Gedränge zahlloſer Ideen feſtgehalten werden könnte. Allein das mächtigſte Hinderniſs iſt die überwiegende Särke der Begierde. Jede Vorſtellung und jedes Bild habe ich im vorhergehenden bewieſen, führt ein Gefühl, und durch dieſes eine Regung von Begierde oder Abſcheu mit ſich; wenn die Begierde oder die Abneigung der überwiegende herrſchende Theil iſt, daſs heiſst, wenn ſie die

Kraft

Kraft des menſchlichen Weſens vorzüglich beſchäftigen, denn ſagen wir, der Menſch befinde ſich im Zuſtande der Leidenſchaft.*) Je höher nun der Grad iſt, zn welchem die Leidenſchaft aufſteigt, je mehr ſie die ganze Kraft des Menſchen einnimmt, deſtoweniger kann der Menſch zu gleicher Zeit fähig ſeyn, das eigentliche Gefühl (Schmerz oder Vergnügen) zu empfinden, oder Anſchauungen und Begriffe zu faſſen und feſtzuhalten. Der Rachbegierige wird in dem Augenblicke, da er nach dem Blute ſeines Beleidigers lechzt, das Schmerzhafte der Beleidigung nicht fühlen. Sein Geiſt lebt ganz in der Begierde, in der Richtung, augenblicklich zum Handeln loszubrechen.

Nun wirkt wohl keine Begierde gewaltiger als jene, den Gegenſtand ſeiner Liebe zu beſitzen, und je höher der Grad der Lebhaftigkeit und Stärke iſt, zu welchem ſie aufſteigt, deſtoweniger iſt die Seele zu gleicher Zeit vermögend, Gefühle zu genieſsen, und Begriffe oder Bilder zuſammenzuſetzen. Wir können hieraus zweyerley folgern: 1) daſs der Zuſtand der ſtärkſten Begierde in dieſer Leidenſchaft nicht

*) Könnte ein menſchlicher Geiſt den andern im Zuſtande heftiger Leidenſchaft beobachten, ſo würde er die Momente des Vorſtellens, Empfindens und Begehrens, ihrer Dauer nach meſſen können.

nicht der angenehmſte ſeyn kann, 2) daſs es faſt unmöglich iſt, daſs der Menſch in demſelben ſich ein klares Bild ſeines geliebten Gegenſtands vergegenwärtigen könne, ſo wie es unmöglich iſt, daſs ein Mahler ein Gemählde endigen kann, wenn ſich ihm in jedem Augenblicke ein andrer Gegenſtand darbiethet, oder man ihn beſtändig zuckt und neckt.

Allein man muſs hierbey noch auf zweyerley Rückſicht nehmen. 1) Die Geſichtsbildungen der Menſchen laſſen ſich nicht alle mit gleicher Leichtigkeit, vermittelſt der Phantaſie hervorrufen. Manche Geſichter faſst man mit einem Male, andre kann man ſehr oft und aufmerkſam betrachtet haben, und ſich dennoch nur mit gewaltſamer Anſtrengung wieder vergegenwärtigen. Dieſes muſs nun natürlich bey den feinern Schönheiten des andern Geſchlechts

ganz vorzüglich der Fall seyn. 2) Viele Menschen sind eigentlich gar keiner Leidenschaft fähig. Von diesen gelten denn obige Bemerkungen gar nicht. *)

(Die Fortsetzung folgt.)

*) Bey der Erklärung dieses Phänomens leuchtet es ein, wie viel darauf ankommt, die verschiednen Momente des Vorstellens, oder Anschauens, Empfindens und Begehrens wohl zu unterscheiden, und nicht alle Seelenmodifikazionen in Vorstellung und Begrif umschmelzen zu wollen. Empfinden (Schmerz oder Vergnügen ist eine ganz andre Veränderung unsers Wesens, als vorstellen, und abermals eine ganz andre begehren oder verabscheuen. (S. meinen zweiten Versuch S. 157. 158.) Darum ist der Mensch, wenn er heftig begehrt, nicht im Stande, sich dem Gefühl zu überlassen, oder deutlich zu denken und klar anzuschauen.

V.

V.

Adumbratio quaestionis: Num ratio humana sua vi et sponte contingere possit notionem creationis ex nihilo?

geschrieben 1790. und gegenwärtig, mannigfaltiger Nachfragen wegen, nebst einem Anhange wieder abgedruckt.

Scifcitanti mihi et perquirenti cauffas, cur tot ac tanti philofophi in grauiffima de natura Dei quaeftione tam parum fibi conftent, tamque faepe ridicule a fe ipfi difcrepent, cum multae occurrere aliae, tum haec inprimis magni momenti vifa eft: quod, quae comprehendi non poffe, rei naturam, cognitionisque humanae terminos intuentes, certiffime perfpicere potuiffent, eorundem conditionem ac modum vel ratiocinatione explicare vel imaginibus fenfuum illuftrare conantur. Talia enim molientes eo ferantur neceffe eft, vt, aut tollant ipfarum rerum veritatem, defperata comprehenfione, nec quidquam, nifi quod percipi poffit, affenfione et fide dignum exiftiment, aut, vt, quod faepius etiam fieri folet, notiones deprauent et mutilent, aut ftirpitus euellant a). Cuius quidem inconfide-

 ran-

a) Quoties in huiusmodi difputationes incido, toties in mentem venit aureum illud dictum Ill. IACOBI: *Auch der gröfste Kopf mufs, wenn er alles fchlechterdings*

rantiae cum multa proſtant exempla, tum inprimis huc pertinent iudicia eorum de origine mundi. Primum enim eſſe aliquod Numen perfectiſſimae mentis, cuius decreto haec omnia extiterint, et illud quidem ſingulum, reapſe a mundo diſtinctum, grauiter inuecti in contrariarum opinionum fautores. euincere laborant, at paulo poſt, cum, quomodo illa natura effecerit mundum, diſceptandum eſt, creationem quidem ex nihilo iudicant repugnare rationis noſtrae legibus, atque adeo conſtanter reiiciendam eſſe **), contendunt vero, aut, fuiſſe *aeternam* quandam diuini ſpiritus effuſionem, aut *coepiſſe* aliquando quaſi emanare rerum ſemina e diuina natura, aut paratam fuiſſe ab aeterno materiem mundi, molem rudem atque inertem, deumque, cum ipſi placuiſſet, hanc digeſſiſſe et formaſſe. Quamcunque autem harum rationum ſequan-

dings erklären, nach deutlichen Begriffen mit einander reimen, und ſonſt nichts gelten laſſen will, auf ungereimte Dinge kommen. — Wer nicht erklären will, was unbegreiflich iſt, ſondern nur die Gränze wiſſen, wo es anfängt, und nur erkennen, daſs es da iſt: von dem glaube ich, daſs er den mehreſten Raum für ächte menſchliche Wahrheit in ſich ausgewinne, (*Ueber die Lehre des Spinoza, n. A. p.* 41.) Quibus paucis verbis continetur optima placitorum Spinozae refutatio.

**) Liceat vero mihi in tota hac quaeſtione dicere tantum de *rebus*, at *perſonis* ita parcere, vt ne nomina quidem eorum proferam.

ſequantur, quisque videt, eos ſecum ipſis pugnare, et diuinae naturae veritatem, quam antea firmiſſimis praeſidiis muniuiſſe videbantur, temerario impetu ſubuertere. Siue enim eam, quam depingunt, diuinae naturae effuſionem aeternam ſtatuant, ſiue a certo quodam temporis puncto repetant, *procreandi* certe ſeſe virtute creatorem ſuum ſpoliare fateantur neceſſe eſt, niſi vocem in ambiguo poſitam huc illuc verſare impudenter audeant; cum autem molem aeternam diuino ſpiritu motam et diſpoſitam eſſe aiunt, opificem mundi et architectum Deum, non creatorem declarant. Nec magis ſibi conſtare dixerim eos, qui, cum eſſe deum, primam et abſolutam mundi cauſſam, argumentando coegerunt, medium plane et indifferens eſſe cenſent, vtrum hoc, vel illo modo creationis notionem fingamus. Hi enim judicio et aſſenſu ſuſpenſo argumentorum pro diuinae naturae veritate vim ipſi labefaciunt, animosque hominum ad perſuaſionem tardos languidosque reddunt *). Hanc

*) Egregie in his ſibi conſtat CANTIVS, id quod vel aduerſariis eius, ſi quidem ingenui ſint, fatendum eſt. Sicut enim omnino in proponenda et tuenda diuinae naturae notione vbicunque locorum ſibi ſimilis eſt, ita diſerte ait: recto de primordiis mundi iudicio, niti morum religionisque ſanctitatem (e. g. Crit. r. p. 391). In philoſophis, qui eum anteceſſere, neſcio, an praeter CRVSIVM multi ſibi in his ſatis conſtiterint.

autem insignem discrepantiam quisque videt et dedecori esse philosophiae, quae sese vires mentis humanae ad amicissimum consensum componere posse gloriatur, et vero etiam non exiguae humani generis parti admodum perniciosam. Mihi quidem non propositum est, ut omnium disciplinarum opiniones et commenta de modo creationis exponam et recenseam; id modo breviter ostendam, tantum abesse, quo minus notio creationis ex nihilo aduersetur rationis humanae legibus, vt potius, nisi a se ipsa deficere omnemque diuinae naturae vim tollere velit, eam solam constanter sequi debeat*).

Cum autem de modo creationis quaestio oriri non possit, nisi, deum esse, satis firmis argumentis tibi persuasum sit, supersedere iure mihi videor excutiendis et diiudicandis iis. Nec tamen nostrum parui interesse dixerim, quanam argumentatione persuasio nostra nitatur, quin potius exploratum habeo, celeberrimam demonstratio-

*) Quae hac de re disputauit CVDWORTH. in Syst. Intell. T. II. ea, quamuis accurate excogitata sint, neutiquam tamen omni ex parte mihi satisfecere, quod valet etiam de iis, quae dixit REIMAR. in Theol. Nat. pag. 180. Nuperrime de notione procreationis docte et acute scripsit IACOBI in Excursu VII. ad librum: *Briefe über die Lehre des Spinoza,* 398.

ſtrationem, quae a notione *naturae neceſſariae* progreditur, tam incertam eſſe, et quaſi verſatilem, vt et eſſe et non eſſe deum paribus ratiociniorum momentis inde efficere poſſis. Equidem firmam et immobilem diuinae naturae notionem inhaerere poſſe eorum tantum animis exiſtimo, qui ad eam lati ſunt, tum ſenſu purae cuiusdam et ab omni cupiditatum contagione liberae religionis, quae omnium animis inſita eſt, tum conſideratione ſapientiſſimae rerum omnium copulationis et conſpirantis quaſi ad mundi incolumitatem coagmentationis naturae, nec quisquam, niſi qui, modeſte ſepoia ſpe ἀποδείξεως cuiusdam, oſtentationis profecto magis, quam felicitatis cauſſa, concepta, hisce cogitationibus, quae cuique, vel inſcio et nolenti occurrunt, ad moralem aſſenſionem mouetur, conſtanter tueri dei creatoris notionem poteſt *). De quo quidem nemo profecto ambigeret, nec eſſet, quod vlterius moneremus, niſi tot philoſophi inprimis noſtris temporibus ipſo dei nomine abuterentur **). Ne igitur vel leuiſſima ambiguitatis

M 5 vmbra

*) Argumentum pro veritate divinae naturae, quod vulgo *morale* dicitur, mihi quidem aptiſſime coniungi poſſe videtur cum illo, quod *phyſico theologicum* appellant.

**) Turpem eiusmodi notionum et rerum perturbationem vt viuis coloribus depingerem, in P. I. libri, quo placita Spinozae exponere conſtitui, introduxi philoſophum

vmbra officiat claritati diſputationis, diſerte pronuntiandum eſt, nomen Dei aut omni ſenſu, vi et vſu carere, aut inſignire notionem naturae perfectiſſima mente, voluntate et potentia praeditae, quae ſanctiſſimum conſilium ſecuta mundum exiſtere iuſſerit, eundemque ſapientiſſima cura adminiſtret. Nam mens humana certa de veritate Numinis Diuini perſuaſione non modo propterea eget, quod eius intereſt, aſſequi ratiocinando vim primam, abſolutam et neceſſariam, ad quam praeteritorum et praeſentium ſeriem referre poſſit, ſed multo magis etiam propterea, quod in hoc mundi theatro veluti ſpectatum admiſſa, perculſa et obſtupefacta religionis et cupiditatum perpetuo in animis hominum conflictu, virtutis et vitiorum, ſapientiae et ſtultitiae, felicitatis et miſeriae ſpectaculis temeraria et inconcinna varietate compoſitis, interna neceſ-

ſophum, ſine ſolerti virium finiumque rationis humanae examine, nullis quaeſtionis principiis conſtitutis de natura dei ita diſputantem, vt Atheiſmum, Pantheiſmum et Theiſmum ad vnam eandemque rationem reuocare videatur. Compoſui cum eo alium, aeque vaga et fluctuanti argumentatione Deiſmi dogmatici diſciplinam defendentem, nec mirum eſt, hunc tandem ab illo ſuperari, nam, vt verbis COTTAE apud CICERONEM vtar: *ratio male inſtituta exitum reperire non poteſt.* Miror tot viros doctos mentem et conſilium meum in hoc non cepiſſe. —

necessitate vrgetur et fertur ad explorandum horum omnium summum finem, quem cum non assequatur, nisi talem sibi Dei notionem informet, quam explicaui, patet, hanc solam esse veram, hoc est vsui et captui hominum accommodatam.

Hac Dei definitione stabilita et vindicata, simul effectum est, mundum pendere a prima quadam caussa, et ea quidem in illo condendo sapientissimum consilium secuta. Notio igitur *Dei* continet etiam *procreatoris* notionem, qua in vniversum complectimur naturam, cuius mente, consilio et potentia ratio continetur sufficiens et absoluta, cur mundus extiterit. Quomodo autem haec natura vim suam emiserit, vt haec continuata caussarum caussis nexarum series prodiret, id vlteriorem poscit inuestigationem. In qua quidem instituenda intenti simus necesse est ad id, cuius caussa inprimis notionem diuinae naturae informamus. Facimus autem hoc non curiositate quadam adducti, sed commoti conscientia innatorum officiorum, quorum religionem et inuiolabilem sanctitatem nullo modo explicare et cum felicitatis naturali appetitu conciliare possemus, nisi Deum esse nobis persuasum haberemus. Itaque procreatio mundi ita cogitanda est, vt alienae necessitatis lege et vinculis voluntatem nostram eximamus. Quod si igitur omnibus accurate ponderatis apparuerit, istam rem, quamuis

uis vera ſit, concipi tamen a nobis et explicari neutiquam poſſe, fategiſſe nobis videbimur, ſi inſcientiae noſtrae neceſſitatem, ipſam rei naturam ſecuti, demonſtrauerimus, omnesque remouerimus errores, quibus explicare conantes impediuntur. Opus autem eſt in hac quaeſtione praecipue accurata expoſitione ſingularum notionum.

Et primum quidem notandum eſt, firmiterque tenendum, vocabulum *mundi* in hac quaeſtione ſignificare *omnem rerum vniuerſitatem, totum omnibus numeris ita abſolutum, vt maioris ambitus aliquod, quo contineatur, cogitari non poſſit.* Haec autem notio nec ſenſibus, nec fingendi ſolertiae, nec iudicandi facultati debetur, ſed ſoli rationi, quae cum natura feratur ad ea, quae ſunt in quocunque genere ſumma et abſoluta, (vt nimirum veluti oram vltimi contingat, in qua poſſit inſiſtere,) eorum perceptiones, ex ſuo ipſius ingenio materiem promens, informat. Eſt igitur haec notio libera a ſenſuum contagione, propria rationi humanae, omnibus hominibus, pari cuique veritate et neceſſitate communis.

Hic autem complexus rerum in ſummam abſolutionem, quem mundi vocabulo inſignimus, ſpectari debet, vt ſeries cauſſarum et effectorum retrorſum finita et terminata, at continuanda in omnem temporis futuri immenſitatem.

Cum

Cum eam retrorſum finitam et terminatam dico, eo ipſo annuo, eam repeti debere a cauſſa quadam ſumma, Et in hoc conſtanter perſeuerandum eſt; nam, ſi ſingularum rerum vnamquamque ad ſufficientem aliquam rationem referendam eſſe, vniuerſum autem earum omnium complexum a nulla prima cauſſa pendere iudicaremus; argumentatio noſtra non modo omni fundamento careret. ſed ſe ipſam adeo impugnaret et tolleret. Sic igitur notio mundi; cum notione ſummae et abſolutae cauſſae arctiſſime cohaeret. Vt autem eam talem eſſe putemus, quae, perfectiſſimae mentis liberum conſilium ſecuta, mundum exiſtere iuſſerit, non rationis purae argumentatione, ſed conſcientia innatae religionis, bonique et iuſti aeternarum legum efficitur.

Ipſam autem *cauſſae ſummae* notionem eodem modo gigni patet: quo condi vidimus mundi notionem. Ratio ſcilicet noſtra, ſicut in quocunque genere fertur natura ad prima et abſoluta, ita, cum innata lege iubeatur quodcunque effectum ad rationem ſufficientem referre, non poteſt non horum omnium vniuerſam ſeriem a prima quadam et ſumma cauſſa repetere. Eſt igitur notio *ſummae cauſſae* libera a ſenſuum contagione, propria rationi humanae, omnibus hominibus, pari cuique veritate et neceſſitate, communis.

Iam

Iam quaeritur, an ſolam rationem ſecuti efficere poſſimus, iſtam ſummam cauſſam cogitandam eſſe a mundo ſeiunctam. Mihi quidem ita videtur. Nimirum ſi cauſſa prima et abſoluta re ipſa cohaereret cum mundo, ſicut quotidiana experientia videmus, cauſſis annexa eſſe effecta et ſucceſſione temporis legitima, et materiei etiam contagione, illi cum his eadem indoles, conditio et gignendi lex communis eſſet. Hoc autem ſumto, ſequeretur, illam ipſam pendere ab alia cauſſa, neque adeo eſſe abſolutam et primam. Quod ſi igitur tecum ipſe conſentire velis, primae cauſſae notio ita tibi eſt concipienda, vt nullam ei ſtatuas contagionem eſſe cum ſerie effectuum, nec temporis conſecutione, nec materiei vlla concretione.

Talem autem cauſſam cum inane nomen eſſe facile exiſtimari poſſit, declarandum eſt, quae ſit in vniuerſum notionis *cauſſae* origo, quae vis et indoles.

Iam ſi notiones, quae fieri non potuiſſet, vt extiterint ſingularum rerum externarum perceptione, vel plurium contentione, recte repetuntur ab ipſa mentis natiua indole; notio neceſſitatis rationis ſufficientis et ſingularum rerum, quae exſiſtunt, et vniuerſi earum complexus, quem mundum vocamus, profecta ab experientia neutiquam exiſtimari poteſt, quin potius ipſius

ipſius rationis naturali et inſita vi informata videtur. Principium autem hoc, quod dicitur rationis ſufficientis, in *intellectu omni ſenſus commercio ſoluto* redit ad eam praeceptionem: *rei cuiusque per ſe fortuitae neceſſitatis legem et conditionem alia natura ita contineri, vt hac poſita etiam illam eſſe neceſſario ſequatur.* Cum autem hac innata iudicandi norma vtimur in rebus ſub ſenſus cadentibus, ſumma quidem praeceptionis neutiquam afficitur, adiungitur autem *notio temporis,* ad quam referenda, hoc eſt, qua complectenda, deſcribenda et metienda ſunt, quaecunque etiam in mundo adſpectabili fiant. Atque ſic effamur: *quodcunque exſiſtat in mundo, eius ortum pendere ab alia re, vt, cum haec antea effecta fuerit, illam continuo ſequi neceſſe ſit.* Per ſe autem patet, vſum huius praeceptionis finibus experientiae terminari, ſique de re aliqua extra eas ſita ratio ſufficiens declaranda ſit, fieri hoc debere, iſta formula *temporis lege ſoluta.* Itaque de mundi etiam ortu, diuina vi effecto, ſimpliciter pronuntiandum eſt: *eius neceſſitatis legem et conditionem eſſe in ſapienti diuinae naturae conſilio, vt hoc poſito, illum eſſe, neceſſario ſequatur.* Omnem hoc loco temporis notionem ineptam eſſe, luculentius etiam apparet, cum cogitamus, tempus ipſum, quomodocunque illud informemus, pertinere ad mundum procreatum, ita ut mundi ortu contineatur etiam ortus temporis. Principatum autem temporis quisque concedet explicari non poſſe formula,

quae

quae iam contineat in se notionem temporis. Hoc enim si tibi largireris, tempus poneres, antequam exsisteret, atque adeo aliquid simul esse et non esse statueres.

Quodsi mundi principatum sine omni successione temporis cogitare debemus, statuendum nobis est, eum ab ortu singularum rerum in mundo procreato *omni ex parte* diuersum esse. E quo sponte sequitur, eam rationem, qua in mundo adspectabili res singulae, parata materie, aliae ex aliis, gignuntur, accommodari ad primordia mundi non posse. Cum igitur in mundo procreato nihil exsistere possit, nisi materies quaedam fuerit parata, ita vt, quaecunque vis et natura aliquid gignere velit, aut ex se ipsa depromat, aut aliunde comparet materiem formandae et gignendae rei aptam, ita vt vera etiam sit contagio caussae efficientis ad rem effectam; omnia alia, quaecunque tandem etiam sint, cadant necesse est in ortum huius rerum vniuersitatis. Neque enim in mundo procreato aliquid nunc recens procreatur, sed vires tantum explicantur, formaeque mutantur.

His omnibus igitur contentis patet:

I. mirifice falli eos, qui mundum ita ortum esse dicunt, vt prima rerum semina emanauerint e diuina natura. Hi enim ortum vniuersitatis

rerum

rerum ex rerum ſingularum, quae in mundo procreato cernuntur, gignendi ratione adumbrari poſſe putant. Quod molientes neceſſe eſt ipſam vim naturae diuinae circumſcribere tempore, atque adeo reuera tollere. Redit enim tum diuina natura ad ſeriem cauſſarum et effectuum, opusque eſt alio deo, a quo huius neceſſitas repetatur.

II. aeque turpiter labi qui Deum, vt procrearet mundum, parata ab aeterno materie vſum eſſe ſtatuunt. Hi enim primo, reuera omnem procreationem tollunt. Nam is, cui forma tantum rerum debetur, non eſt procreator, ſed opifex tantum et aedificator. Deinde aut molem rudem, omni indole certa et vi carentem accipiunt, qualis vereor, vt cogitari poſſit, aut vt vllus eius ſit ad procreandum vſus, aut illam aeternis quibusdam viribus praeditam informant, atque adeo Deum ipſum neceſſitatis alienae et externae lege vinciunt.

III, eos, qui aeternam procreationem ſtatuunt, notiones iungere, quarum altera alteram tollit, et diuinae naturae notionem diſſoluere et delere.

IIII. eos in hac quaeſtione ſapientiſſime verſari, qui mundum procreatum eſſe ex nihilo iudicant. Hi enim α) egregie ſibi conſtant, nec,

vt ceteri omnes, explicare conantes procreationis modum, ipsam procreatoris Dei notionem, a qua profecti erant in argumentando, tollunt, *β*) principio rationis sufficientis apte vtuntur. Solvunt enim illud omni temporis lege, cuius nec ad moralem assensionem vllus esse potest vsus, nisi in singulis effectis mundi procreati describendis et metiendis. *γ*) modum creationis omnis rerum vniuersitatis tantum abest, quo minus adumbrent, secuti rationem, qua res singulae in procreato mundo exsistunt, vt potius sua formula pronuntient: procreationem totius mundi a modo exsistendi singularum rerum post procreationem plane diuersam esse, in quo acquiescere humana curiositas debet. *δ*) Salua et integra manet, si hac formula vtamur, libertas arbitrii, atque adeo ipsa virtus, cuius caussa praecipue veritate naturae diuinae indigemus.

Ad horum igitur partes etiam nos accedamus, nec falsae philosophiae lenociniis decipi nos patiamur. Freno quasi inhibito, compescamus rationem nostram ad temerariam negandi, quae concipi non possunt, licentiam facillime pronam, notioneque absolutae procreationis existimemus ab ipso Deo ita esse terminatam cognitionem nostram, vt altioris cuiusdam sapientiae, acrioris et felicioris naturae scrutationis praesensionem et desiderium concipi et nutriri a nobis vellet.

Ich

Ich würde die gegenwärtige kleine Schrift nicht in diese Sammlung eingerückt haben, wenn sie nicht wahrscheinlich auf Veranlassung einiger überaus günstiger Recensionen, vielfältig verlangt worden wäre, und ich nicht überdiefs mehreren Freunden der Philosophie dadurch eine kleine Probe in die Hände zu liefern gedächte, wie vielleicht Ideen der kritischen Philosophie in einer nicht ganz unlateinischen Sprache vorgetragen werden können. Den Gegenstand derselben habe ich bereits in meinen Betrachtungen über die Philosophie der natürlichen Religion mit mehrerer Schärfe und Ausführlichkeit behandelt.

Es war gewifs ein Wort zu seiner Zeit, obwohl von einem unbedeutenden Manne gesprochen, wenn ich im Eingange des Programmes über die der Philosophie weder würdige noch ihr vortheilhafte Inkonsequenz so vieler Weltweisen eiferte, welche die richtige Bestimmung des Begrifs der Schöpfung für etwas in Beziehung auf die wesentlichen Wahrheiten der Religion sehr gleichgültiges halten, und die Vorstellung einer Schöpfung aus Nichts einerseits für unmöglich durch blose Vernunft, anderseits aber auch für ganz entbehrlich in der natürlichen Theologie halten, Und nicht Affektation weder von Orthodoxie noch von Paradoxie, sondern Liebe zur Wahrheit bewog mich, den Satz mit

 eini-

einiger Evidenz durchzuführen, daſs der Begrif der Schöpfung aus Nichts derjenige Begrif von Schöpfung ſey, auf welchem die ſich ſelbſt nur verſtehende und konſequente Vernunft gelangen müſſe, und daſs er der einzige ſey, der ſie in Beziehung auf Gottheit, und moraliſche Beſtimmung befriedigen könne. Es muſte mich aus natürlichen Urſachen befremden, daſs Herr Platner bey Gelegenheit der Behandlung deſſelben Gegenſtandes in ſeinen Aphoriſmen mich auf folgende Weiſe vorführt: „Wer nicht wüſste, daſs Kant die Wirklichkeit Gottes und alle Eigenſchaften deſſelben für unerweislich erklärt, der möchte vielleicht ſeinem Syſtem von dieſer Seite einen höhern Grad von Rechtgläubigkeit zuſchreiben, weil in demſelben auf die Schöpferkraft Gottes ſehr ernſtlich gedrungen wird. Allein, man muſs nicht vergeſſen, daſs das ſubjectiver Weiſe und mit Ablehnung aller theoretiſchen Gründe nur alſo angenommen, oder poſtulirt wird; ſ. Heydenreichs Ph. d. n. Rel. „ In der That würde ich dieſe Art der Anziehung übler empfunden haben, wenn nicht der Herr D. durch ſeine ganze Betrachtung über dieſen Gegenſtand Grund gegeben hätte, zu vermuthen, daſs er den wahren Sinn der Meynung, welche er beſtreitet, noch nicht in dem Maaſe erreicht habe, um mit Nachdruck und Erfolg darüber zu urtheilen. Meynt übrigens der Herr D. unter

Recht-

Rechtgläubigkeit, vernünftige, mit sich selbst übereinstimmende, konsequente Gläubigkeit; so gestehe ich, daſs mein ganzes philosophisches Studium den Gewinn einer solchen Gläubigkeit zum Zwecke hat. Mit einer Rechtgläubigkeit in andern Sinn habe ich eben so wenig Beruf in der Philosophie Staat zu machen, als über sie auf eine kleinliche Weise zu spotten.

Glaube, nicht objektive Gewiſsheit, ist nach den Prinzipien der kritischen Philosophie die Ueberzeugung: daſs der höchste Grund des Daseyns dieses Systems vereinigter moralischer und physischer Vermögen, welches wir Welt nennen, in einem nothwendigen aller realesten Wesen liege, und daſs dieses durch Vernunft und Freyheit den Grund davon enthalte. Indem wir zu diesem Glauben bestimmt werden, erfahren wir keinesweges, die Art und Weise, nicht das **Wie** des Gegründetseyns der Welt in der Gottheit, sondern nur das Prinzip der Nothwendigkeit, einen Gott vorauszusetzen, ohne dessen Möglichkeit zu begreifen.

Gäbe es einen apodiktischen objektiven Beweiſs für das Daseyn Gottes, so müſsten wir durch ihn in den Stand gesetzt seyn, zu begreifen, wie Gott den Grund des Daseyns der Welt enthalte, und wie durch Aeuſserung seiner

Kraft die Welt entstanden sey. Dann würden wir auch eine Erklärung der Schöpfung geben können, durch welche die Art und Weise derselben eingesehen würde.

Der moralische Glaubensgrund für das Daseyn Gottes kann nur in sofern unerschütterlich feststehen, als alle objektive Erkenntniss in Beziehung auf Gott, sein Daseyn, Wesen, Verhältniss zur Welt unmöglich ist, da er mit gänzlicher Verzichtleistung auf diese seine Wahrheiten begründet, so kann sich aus ihm kein Begrif der Schöpfung ergeben, durch welchen die Art und Weise der Schöpfung begriffen würde; allerdings aber ein solcher, der diesen unbegreiflichen Gegenstand in seiner Unbegreiflichkeit darstelle, das vollständig und bestimmt in sich fasse, was in der ganzen Ueberzeugung vom Daseyn Gottes, als des Schöpfers, Hauptmoment ist, und alle Vorstellungsarten aus seinen Gränzen ausschliesse, welche sich mit der Natur der Sache nicht vertragen. Wer also in Gemässheit des moralischen Glaubensgrundes den Begrif der Schöpfung bestimmt, thut nichs anders, als, dass er, seine Ueberzeugung, dass der letzte alleinige Grund des Daseyns der Welt in der Gottheit, nach dem wahren Sinne des Wortes, liege, in einer bestimmten, von jeder verfälschenden Vorstellungsart freyen Formel ausdrückt.

Nur

Nur derjenige kann eine ſolche Formel für gleichgültig halten, der entweder gar nicht bemerkt, daſs jede falſche Erklärung der Schöpfung für die Grundwahrheit aller Religion, ich meyne die vom Daſeyn Gottes gefährlich iſt, oder Leichtſinn genug beſitzt, um dieſs für unwichtig zu halten.

Daſs Gott die Welt hervorgebracht habe, liegt ſchon im Begriffe Gottes; wie dieſs geſchehen ſey, iſt für uns unbegreiflich; allein dieſe Unbegreiflichkeit iſt für uns begreiflich; ſie muſs anerkannt und zugleich beſtimmt werden, wie Gott die Welt nicht geſchaffen habe. Und dieſs war der eigentliche Zweck des vorgedruckten Programms, mein Problem, aus der Natur der Vernunft zu beweiſen, daſs der wohlverſtandene Begrif einer Schöpfung aus Nichts, d. h. einer ganz unmittelbaren Schöpfung derjenige ſey, zu welchem unſere Vernunft, wenn ſie den allein wahren Gründen für das Daſeyn Gottes folgt, unausbleiblich gelangen muſs, daſs er alſo ihr Vermögen nicht überſteige, ſondern als eine nothwendige *a priori* beſtimmte Vorſtellung aus demſelben hervorgehe.

Wenn Herr Platner, ſelbſt noch in der dritten Ausgabe ſeiner Aphoriſmen (1 Th.) S. 51. ſagt: „es ſey gewiſs daſs die ſich ſelbſt

 über-

überlassene Vernunft auf den Gedanken einer Schöpfung aus Nichts nicht kommen konnte; und Mosheim habe unwidersprechlich dargethan, daſs diese Lehre eine Eigenheit des christlichen Systems sey:" so wünschte ich wohl, von ihm zu wissen: 1) in wiefern er leugnen könne, daſs diejenigen Grundsätze, nach welchen ich besonders in meinen Betrachtungen die Idee der Schöpfung aus Nichts aus der Natur der Vernunft abgeleitet habe, Grundsätze der sich selbst überlassenen, das heiſst doch wohl, ohne fremde Beyhülfe gesetzmäſsig wirkenden Vernunft sind; 2) wie er erweisen wolle, daſs der reine Begrif einer Schöpfung aus Nichts sich durchgängig in den heiligen Büchern der Christen finde? 3) in welchem Sinne er die sich selbst überlassene Vernunft, der bey Bildung des christlichen Systems thätig gewesenen Vernunft, entgegen setze??

Da ich übrigens meine Ideen über diesen Gegenstand seit der Herausgabe meiner Betrachtungen, wo dieses Programm weiter ausgeführt worden, nicht geändert; so habe ich gegenwärtig nichts hinzuzufügen.

VI.

Miſcellaneen.

I.

Ueber den Begrif der Philosophie.

Wenn auch die von mir im J. 1793. herausgegebene Encyclopädische Einleitung in das Studium der Philosophie nach den Bedürfnissen unsers Zeitalters mehrere erhebliche Fehler hat, unter denen die Unverhältnissmäsigkeit in der Ausführung der einzelnen Theile vielleicht am meisten in die Augen fällt; so ist sie doch nichts weniger, als ein Werk der Eilfertigkeit, und der Vorwurf derselben, aus dem Munde eines Recensenten, *) der, nach seiner Kritik zu urtheilen, selbst nur zu sehr geeilt hatte, musste mir eine nicht ungerechte Empfindlichkeit verursachen. Aller Einsicht der mannigfaltigen Fehler meiner Arbeit ungeachtet, hatte ich doch das Bewusstseyn, seit einer ziemlichen Reyhe von Jahren an

*) In der allgemeinen Litteraturzeitung Nro. 355. v. Jahr 1793.

an der Ausbildung der darinnen enthaltenen Sätze gearbeitet zu haben, welches um so angelegentlicher geschehen war, da ich mich ihrer als Prolegomenen zu akademischen Vorlesungen über das ganze System der Philosophie und die Logik und Metaphysik bediente.

Der Vorwurf der Uebereilung aus dem Munde dieses Recensenten betraf zuförderst und vorzüglich die von mir an die Spitze meiner Skiagraphie der philosophischen Disciplinen gestellte Definition der Wissenschaft; eine Definition, welche mich die gröfste Anstrengung von Denkkraft gekostet hatte, deren ich fähig bin, und welche, wenn sie auch ohne alles Verdienst wäre, doch gewiss das Gepräg desjenigen Fleisses trägt, mit dem sie gebildet worden. Nur in dieser Hinsicht kann ich mir, meiner sonstigen entschiedenen Abneigung gegen kritische Fehden unerachtet, eine kurze Beantwortung der Antwort jenes Rec. auf meine Antikritik nicht versagen.

Die von mir in meiner Encyclopädie zu liefernde Skiagraphie der philosophischen Disciplinen sollte die gesammte Philosophie, die Philosophie der Prinzipien sowohl, als die empirische, die kritische sowohl, als die dogmatische, die reine sowohl als die angewandte befassen, und mit einer auch für Anfänger, denen das

Buch

Buch vorzüglich beſtimmt war, faſslichen Evidenz darſtellen. Ich bedurfte alſo einer Erklärung der Phil ſophie, welche, ohne zu weit zu ſeyn, doch weit genug für alle Theile der Philoſophie wäre. Hätte ich blos eine Erklärung der Philoſophie der Prinzipien, der reinen Philoſophie gebraucht, ſo konnte ich ſie aus den Schriften Kants und einiger ſeiner Anhänger, ohne mich ſelbſt zu bemühen, übernehmen. Allein ich ſuchte eine Erklärung, welche eben ſowohl paſste auf reine Logik, als auf empiriſche Seelenlehre, eben ſowohl auf Theorie des Erkenntniſsvermögens, als auf Theorie des Gefühlvermögens, eben ſowohl auf Methaphyſik, als auf Theorie der ſchönen Kunſt, kurz eine nicht einſeitige ſondern allſeitige Erklärung.

Nichts wäre mir leichter geweſen, als die Modedefinition unſrer Zeiten nachzubeten: Die Philoſophie iſt die Vernunftwiſſenſchaft aus Begriffen, oder die ſcharfſinnigen Erklärungen Reinholds zu übernehmen: Die Wiſſenſchaft des im bloſsen Vorſtellungsvermögen beſtimmten, die Wiſſenſchaft des unveränderlichen Zuſammenhangs der Dinge. Allein auf keinen Fall täuſchte ich mich, wenn mir dieſe Erklärungen zu eng ſchienen, um alle Theile der Philoſophie zu befaſſen. Oder zeige mir doch ein Vertheidiger dieſer Definitionen, wie die empi--

empirische Psychologie ein wesentlicher Theil der Philosophie, als Vernunftwissenschaft aus Begriffen, die Theorie des Gefühls ein wesentlicher Theil der Philosophie, als der Wissenschaft des im blosen Vorstellungsvermögen Bestimmten sey?

Das Problem einer Erklärung der Philosophie ist in der Rücksicht einzig in seiner Art, dass mit ihr eine Wissenschaft erklärt werden soll, von welcher man nicht weiss, ob sie da ist, nur soviel weiss, dass die menschliche Vernunft sie fordert, und für möglich hält. Die Erklärung der Philosophie ist Erklärung eines Ideales. Ich gieng also bey meiner Untersuchung über den Begrif der Wissenschaft davon aus, zuförderst den Gegenstand und den Grund dieses Ideales zu fassen; diess geschah im zweyten Kap. des 1. Th. (Methode den Begrif der Philosophie zu finden;) einem Kapitel, welches der Rec. anführen musste, wenn es darauf ankam, dem Publikum eine richtige Darstellung meiner Definition zu geben, dessen Inhalt er aber, leichtsinniger oder unredlicher Weise, gar nicht berührt.

Mein Ideengang war dieser:

Bey aller Verschiedenheit der Meynungen über das Wesen der Philosophie kann doch unmöglich bezweifelt

felt werden, dafs der Zweck aller Philosophie kein zufälliger, fondern ein in der Vernunft felbst gegründeter, der Menfchheit nothwendiger Zweck ist. Wenn dem wirklich alfo, und es für folchen Zweck nur ein Mittel der Erreichung in bestimmten Erkenntniffen giebt, fo mufs man das Wefen der Philofophie, felbst vor ihrem wirklichen Dafeyn, fo bestimmt faffen können, dafs man im Stande fey entfcheidend zu fagen: es gebe entweder gar keine Philofophie, oder fie müffe fchlechterdings jenes Wefen befitzen.

Wenn der Menfch den ganzen Umfang aller möglichen durch wiffenfchaftliche Erkenntniffe zu erreichenden wefentlichen Zwecke feiner Natur überfieht, fo mufs fich ihm, als das wichtigste und angelegentlichste Problem ankündigen: die höchste Bestimmung feiner Natur auf eine feine Vernunft vollkommen befriedigende Weife zu begreifen, und die letzten Gründe aller Erkenntnis und Wahrheit für den Menfchen zu erforfchen. Diefes Problem wird durch die Vernunft felbst gegeben, und ist demnach fowohl nothwendig als allgemein gültig,

Wenn

Wenn diejenigen Vermögen des Menſchen, vermittelſt welcher er die Idee des Syſtems ſeiner ſämmtllichen Zwecke faſſen, feſthalten, und verfolgen kann, diejenigen, durch welche er im Stande iſt, über die erſten Gründe jener Idee, die Möglichkeit, und Nothwendigkeit ihrer Realiſirung Erforſchungen anzuſtellen, keine urſprünglichen, weſentlichen, nothwendigen. ſich gleich bleibenden Regeln und Prinzipien ihrer Wirkſamkeit beſäſsen, ſo lieſse ſich gar keine Befriedigung des Menſchen, in Hinſicht auf jenes Problem denken.

Vollkommne Befriedigung des Menſchen in Beziehung auf das angegebene Problem iſt nur dann möglich, wenn diejenigen Vermögen deſſelben, vermittelſt welcher er die Idee des Syſtems ſeiner ſämmtlichen Zwecke faſſen, feſthalten, und verfolgen kann, diejenigen, durch welche er im Stande iſt über die erſten Gründe jener Idee, die Möglichkeit und Nothwendigkeit ihrer Realiſirung Erforſchungen anzuſtellen, urſprüngliche, weſentliche, nothwendige ſich gleich bleibende Regeln und Prinzipien ihrer Wirkſamkeit beſitzen.

Ohne

Ohne irgend eine vorgefaſste Meynung über das Grundweſen des Menſchen, die ſogenannte Körperlichkeit oder ſogenannte Geiſtigkeit deſſelben zu hegen, ohne ſich auf irgend eine Hypotheſe des Materialiſm, Spiritualiſm oder Dualiſm zuſtützen, zeichnet jeder, welcher einer ſchärfern Reflexion über ſich ſelbſt fähig iſt, in dem ſo ſehr zuſammengeſetzten Ganzen ſeiner Menſchennatur gewiſſe Vermögen aus, deren Geſetzgebungen ſich in einem und demſelben Bewuſstſeyn vereinigen, und deren Wirkſamkeit nach dieſen Geſetzgebungen einer und derſelben Spontaneität untergeordnet iſt.

Man nennt dieſe Vermögen die geiſtigen Vermögen des Menſchen, im Gegenſatze andrer, deren Geſetzgebung auſer unſerm Bewuſstſeyn liegt, nnd deren geſetzmäſige Wirkſamkeit unſrer Spontaneität nicht unmittelbar untergeordnet iſt, d. i. der körperlichen Vermögen. Nur dürfen wir mit jenem Ausdrucke des Geiſtigen keine eingebildete Erkenntnis des Weſens der Seele an ſich verknüpfen, wenn der Begrif nicht blos chimäriſch werden ſoll.

Der Inbegrif der geiſtigen Vermögen macht das eigentliche Weſen des Menſchen aus; und, wenn man den Begrif derſelben auf die eben beſtimmte Weiſe faſst, ſo kann man jenen Inbegrif eben ſowohl ohne Nachtheil der Wahrheit Seele nennen, als den Inbegrif der zweckmäſig verknüpften phyſiſchen Vermögen des Menſchen Körper.

Drey Hauptvermögen ſind es, auf welche die angegebenen Merkmale vollkommen paſſen: das Vorſtellungsvermögen, das Begehrungsvermögen, das Gefühlvermögen. Dieſe Vermögen haben jedes ſeine urſprüngliche Geſetzgebung, die Geſetzgebungen aller vereinigen ſich in einem und demſelben Bewuſstſeyn, und ihre Wirkſamkeit nach denſelben iſt einer und derſelben Spontaneität untergeordnet. Dieſe iſt enthalten in der praktiſchen Vernunft.

Die Idee des Endzweckes der menſchlichen Natur wird beſtimmt, durch die in der Vernunft enthaltene Geſetzgebung für das Begehrungsvermögen, und den Zuſammenhang des der Vernunft untergeordneten Begehrungsvermögens mit dem Gefühlvermögen.

Der

Der höchste Zweck der menschlichen Natur wird in dem Begriffe der Harmonie der Tugend und Glückseligkeit ausgedrückt.

Befriedigender Aufschluss über seine Bestimmung ist für den Menschen nur dann möglich, wenn er sich mit Nothwendigkeit ergiebt aus der ursprünglichen Gesetzgebung des Vorstellungsvermögens und dem Verhältnisse derselben zur Gesetzgebung des Begehrungs- und Gefühlvermögens.

Wenn sich ein Aufschluss über die Bestimmung des Menschen mit Nothwendigkeit aus der ursprünglichen Gesetzgebung des Vorstellungsvermögens und dem Verhätnisse derselben zur Gesetzgebung des Begehrungsvermögens und Gefühlvermögens ergiebt, so ist es, um jenen Aufschluss gründlich und bestimmt darzustellen zuvörderst nöthig, diese Hauptvermögen der menschlichen Natur nach ihren ursprünglichen und wesentlichen Gesetzgebungen zu erforschen.

So ergiebt sich das Problem einer Wissenschaft, deren Geschäft im Allgemei-

meinen darinn beſtünde, die Natur des Vorſtellungsvermögens, des Begehrungsvermögens, und des Gefühlvermögens, nach ihren urſprünglichen Geſetzgebungen und dadurch beſtimmten Verhältniſſen ſo darzuſtellen, daſs dadurch die wahre Beſtimmung des Menſchen vollkommen begriffen würde.

Dieſem Ideengang zufolge ſtellte ich meine Definition der Philoſophie auf:

Die Philoſophie iſt die Wiſſenſchaft der menſchlichen Natur, wiefern ihre Vermögen durch urſprüngliche innerhalb eines und deſſelben Bewuſstſeyns enthaltene Geſetzgebungen beſtimmt ſind, und die Wirkſamkeit und der Endzweck jener Vermögen durch dieſes Bewuſstſeyn ihrer urſprünglichen Geſetzgebungen allein, mit Nothwendigkeit begriffen wird.

Eine Erklärung der Philoſophie kann in der That nicht leicht ſeyn, und die meinige iſt unter allen am wenigſten der Leichtigkeit fähig, weil ſie das ganz Eigenthümliche aller philoſophiſchen Erkenntniſſe angiebt, und auf alle Theile der Wiſſenſchaft gleich anwendbar iſt.

Im

Im Vortrage pflege ich sie durch folgende Formeln zu erläutern:

Die Philosophie ist der systematische Inbegrif der in unserm Bewufstseyn enthaltenen Gründe der uns wesentlichen und nothwendigen Formen des Vorstellens, Begehrens und Fühlens, und der daraus folgenden nothwendigen Gegenstände des Vorstellens, Begehrens und Fühlens.

Die Philosophie ist die Wissenschaft, welche die ursprünglichen Gesetze, nach denen der vorstellende, begehrende und fühlende Mensch wirkt, aus dem Bewufstseyn entwickelt, die daraus folgenden nothwendigen Arten des Vorzustellenden, zu Begehrenden und zu Fühlenden darstellt, und ihnen gemäfs über die Bestimmung des Menschen entscheidet.

Die Philosophie ist die Wissenschaft von der Natur und dem Zwecke der Menschheit, wiefern sie durch das blose Bewufstseyn erkannt und begriffen werden können.

Die Philosophie ist die Wissenschaft der nothwendigen Form unsrer

ſtellungen, von dem was ſeyn kann, iſt, ſeyn muſs, und ſeyn ſoll, und ihrer vollſtändigen Gründe, wiefern ſie innerhalb des Bewuſstſeyns liegen.

Alle dieſe Formeln drücken, jede auf eine gewiſſermaaſen eigenthümliche Weiſe den Hauptſinn der von mir gegebenen Definition aus.

Der Recenſ. macht dieſer Definition den ſchlimmſten Vorwurf, den man nur einer Definition machen kann: daſs ſie zugleich zu weit und zu eng ſey, zu weit, weil man nach ihr Philoſophie von Mathematik nicht unterſcheiden könne, zu enge, weil die angegebenen Merkmale mehr auf einen Theil, als auf die geſammte Philoſophie paſſen.

Auf den erſten Vorwurf glaubte ich in meiner Antikritik nichts weiter zu antworten zu haben, als daſs man meine Erklärung gar nicht verſtehen müſſe; um nach derſelben Philoſophie und Mathematik zu vermengen. Der Rec. ſeines Theils fordert mich in ſeiner Antwort auf, ihm zu beweiſen, „daſs die Mathematik keine „Wiſſenſchaft ſey, welche ein Vermögen vor- „ausſetzt, das durch eine urſprüngliche Ge- „ſetzgebung in dem Bewuſstſeyn beſtimmt iſt, „deſſen Wirkſamkeit durch das Bewuſstſeyn ſeiner

„ner ursprünglichen Gesetzgebung mit Noth-
„wendigkeit begriffen wird, oder dass und
„warum die Mathematik nicht eben so gut, als
„zum Beyspiel die Metaphysik, ein Theil der
„Wissenschaft der menschlichen Natur sey."
Er sagt; „Herr H. wird vielleicht antworten:
„Erkenntnisquelle der Philosophie sey das Be-
„wusstseyn, da die mathematischen Erkennt-
„nisse aus dem Verhältnisse der Vernunft zu Raum
„und Zeit entspringen. S. 59. Allein da er selbst
„das Bewusstseyn als die Erkenntnisquelle von
„Raum und Zeit als Formen der Sinnlichkeit
„und von dem Vernunftvermögen anerkennt.
„S. 89. 121. 122. 142. so sind wir begierig zu er-
„fahren, wie er die Folgerung abweisen könne,
„dass dem zu Folge das Bewusstseyn auch als
„die Erkenntnisquelle der Mathematik anzuse-
„hen sey."

Habe ich denn je geläugnet, „dass die Mathematik eine Wissenschaft sey, welche ein Vermögen voraussetzt, welches durch eine — wird"? Habe ich es wohl leugnen können, da ich in meiner Encyklopädie gleich Anfangs von der Idee ausgehe, dass durch Philosophie die Möglichkeit aller menschlichen, also auch aller wissenschaftlichen Erkenntnis begriffen werde? (S. 12. §. 5.) Ist denn aber eine Wissenschaft, „welche ein Vermögen voraussetzt, welches -- wird„ die Wissenschaft dieses Vermö-

gens selbst? Alle Wissenschaften auser der Philosophie setzen solche Vermögen voraus, sind ohne sie gar nicht möglich; desshalb sind sie nicht die Wissenschaften dieser Vermögen. Die Geschichte, die Oekonomie, die Pathologie, setzen solche Vermögen voraus, ohne desshalb Wissenschaften dieser Vermögen selbst zu seyn. Demnach ist auch die Mathematik nicht die Wissenschaft der Vermögen, die sie voraussetzt; die Mathematik ist nicht zugleich die Philosophie der Mathematick, und es kann ein Gelehrter zugleich der gröſste Mathematiker, und doch der Vermögen ganz unkundig seyn, welche seine Wissenschaft voraussetzt.

Sonderbar ist die Folgerung: „da das Bewuſstseyn die Erkenntnisquelle derjenigen Vermögen ist, welche die Mathematik voraussetzt, so ist das Bewuſstseyn die Erkenntnisquelle der Mathematik" d. h. da das Bewuſstseyn die Erkenntnisquelle der Philosophie der Mathematik ist, so ist sie auch die Erkenntnisquelle der Mathematik selbst. So könnte ich schlieſsen: „da das Bewuſstseyn die Erkenntnisquelle der Gesetze des Urtheilsvermögens ist, welches alle Wissenschaft der Taschenspielkunst voraussetzt, so ist das Bewuſstseyn die Erkenntnisquelle der Wissenschaft der Taschenspielkunst selbst!"

Im

Im 6 §. des 4. Kap. S. 59. habe ich das Verhältnis der Philoſophie zur Mathematik, meiner Definition zufolge ausdrücklich, und zwar folgendermaaſen beſtimmt:

„Die Philoſophie iſt von der Mathematik „unterſchieden: 1) nach ihrer Erkenntnisquelle, „welche das Bewuſstſeyn iſt, da die mathema-„tiſchen Erkenntniſſe aus dem Verhältniſſe der „Vernunft zu dem Raume und der Zeit ent-„ſpringen; 2) nach ihrem Gegenſtande; Ge-„genſtände der Philoſophie ſind die urſprüngli-„chen Geſetzgebungen des Vorſtellungs-Be-„gehrungs-und Gefühlvermögens und die da-„durch beſtimmte nothwendige allgemeine Form „unſerer Vorſtellungen, Begehrniſſe und Ge-„fühle: Gegenſtand der Mathematik iſt die „Quantität des Anſchaulichen in Raum und Zeit; „3) nach ihrer Methode; der Mathematiker „nämlich ſtellt Begriffe in reiner Anſchauung „dar, und drückt auf dieſe Weiſe in einem ein-„zelnen Bilde zugleich die Allgemeingültigkeit „deſſelben für alle mögliche Anſchauungen aus, „die unter denſelben Begrif gehören."

Darauf, ſagt Rec. dürfe ich mich nicht berufen, daſs ich hier den Unterſchied zwiſchen Philoſophie und Mathematik richtig dargeſtellt habe; denn es ſey die Rede davon, ob ich ihn in meiner Definition der Philoſophie angegeben

 habe.

habe. Ich darf, erlaube mir der Rec, zu erwiedern, mich auf jenen §. mit gutem Grund berufen, weil er nur das Refultat meiner Definition ift. Die Philofophie macht, nach meiner Erklärung derfelben, Raum und Zeit aus dem Bewufstfeyn als Formen der Sinnlichkeit begreiflich, und zeigt damit die Möglichkeit aller Mathematik. Der Mathematik ift es darum gar nicht zu thun, Raum und Zeit zu begreifen, fondern durch Behandlung derfelben, mögen fie feyn, was fie wollen, die ganze Möglichkeit quantitativer Verhältniffe begreiflich zu machen. Und fo wie der Philofoph, um über die Möglichkeit der Mathematik zu philofophiren, der tiefern Kenntnis der Mathematik nicht bedarf, eben fo, und noch vielweniger hat der Mathematiker die philofophifche Einficht der Möglichkeit feiner Wiffenfchaft nöthig, um fie auszuüben.

Den zweyten Vorwurf: dafs meine Definition zu eng fey, will Rec. vorzüglich dadurch erweifen, dafs nach ihr der Theil der Philofophie ganz wegfalle, in welchem fie Gegenftände nothwendiger allgemeingeltender Vorftellung beftimmt. Ich habe mich in meiner kurzen Antikritik befonders auf das in meiner Erkläruug ausdrücklich enthaltene Wort: Wirkfamkeit berufen; und gewifs wird Rec. mir nicht verargen können, dafs ich darauf rechnete, denkende Lefer würden den in diefem Worte ent-

enthaltenen Begrif entwickeln, so wie ich diess auch in Hinsicht auf das Wort: Natur mit Recht voraussetzen musste.

Ich beschliesse mit der Versicherung, dass Rechthaberey nicht den entferntesten Antheil an dieser Vertheidigung hat, und ich es für Pflicht halten werde, zu widerrufen, sobald meine Ueberzeugung von der Bestimmurg des Wesens der Philosophie sich ändern sollte.

Einwürfe gegen meine Erklärung der Philosophie, welche das Gepräg der Partheylichkeit nicht tragen, finde ich in eines scharfsinnigen Mannes, des Herrn Goess kleiner Schrift: Ueber den Begrif der Geschichte der Philosophie.

Herr G. findet in meiner Erklärung folgende erhebliche Fehler:

1.

„Fasst sie alle Vermögen der menschlichen „Natur, die ursprünglichen sowohl als die ab„geleiteten, die die Arten von diesen sind, und „auch ihre nothwendigen und allgemeingültigen „Formen und Bedingungen haben, in den Be„grif der Philosophie zusammen. Zwar scheint „der

„der Verfaſſer dieſem Vorwurf dadurch entgehn „zu wollen, daſs er in der angehängten Erläu- „terung dieſe Vermögen blos auf das Vorſtel- „lungs - Begehrungs - und Gefühlvermögen, „mithin nur auf die urſprünglichen Vermögen „der menſchlichen Natur einſchränkt; aber dieſs „iſt es eben, wornach gefragt wird, und was „durch ein Merkmal in der Definition hätte an- „gegeben werden ſollen."

2.

„Iſt ſie auch unbeſtimmt und vieldeutig. „Sie iſt Wiſſenſchaft, heiſst es, der menſchli- „chen Natur, alſo der geiſtigen ſowohl, als phy- „ſiſchen, und mithin der geſammten Natur des „Menſchen? oder nur der geiſtigen, alſo Wiſ- „ſenſchaft des menſchlichen Geiſtes, der menſch- „lichen Seele? Aber dann wäre das Objekt der „Philoſophie nur die menſchliche Seele, die gei- „ſtige Natur des Menſchen, und die Erklärung „paſste in dieſer Hinſicht mehr auf Pſychologie „als auf Philoſophie: dieſer Fehler ſcheint mir „vorzüglich daher zu rühren, daſs H. geiſtige „Natur des Menſchen offenbar mit dem We- „ſen der geiſtigen Natur des Menſchen, „oder Natur des menſchlichen Geiſtes, der „menſchlichen Seele verwechſelt hat, da doch „im erſten Falle nur gefragt wurde: was der „menſchliche Geiſt iſt, nicht wie im letztern: „worinn er beſteht.

3.

3.

„Ergiebt ſich aus dieſer Erklärung keines-
„weges, wie Mathematik von Philoſophie un-
„terſchieden ſey.

4.

„Scheint mir auch die Beſtimmtheit und
„Präciſion dieſer Auseinanderſetzung des Be-
„griffes der Philoſophie, dadurch, daſs die Er-
„kenntnisquelle, das Bewuſstſeyn mit aufge-
„nommen worden iſt, mehr verletzt als beför-
„dert worden zu ſeyn. Denn ſollte ſich dieſes
„aus einer Definition der Philoſophie nicht von
„ſelbſt ergeben, die nur aus bloſer Reflexion
„entſpringen, und mithin durch das bloſe Be-
„wuſstſeyn allein, begriffen werden kann? die
„Worte alſo:" und die Wirkſamkeit von
„jenen Vermögen durch das Bewuſst-
„ſeyn von dieſen begriffen wird, müſſen,
„wenn Beſtimmtheit und Präciſion die erſten
„Geſetze einer philoſophiſchen Expoſition ſind,
„aus der Heydenreichiſchen verwieſen werden."

Keine dieſer Bemerkungen ſcheint mir einen gegründeten Tadel meiner Definition zu enthalten.

1.

Die erſte Bemerkung legt meiner Erklärung etwas zur Laſt, was, nach meinem Bedün-

dünken, für einen Verzug derselben gehalten werden sollte. Allerdings fasst sie alle geistige Vermögen unsrer Natur, die ursprünglichen sowohl als die abgeleiteten zusammen, wiefern sie nämlich alle ein gemeinschaftliches Merkmal haben. Sie passt also z. B. nicht blos auf Vorstellungsvermögen im Allgemeinen, sondern auch auf sinnliches, verständiges, vernünftiges Vorstellungsvermögen. Der Charakter der ursprünglichen Vermögen muss sich in den abgeleiteten nothwendig wiederfinden, so wie durchaus der Begrif einer Gattung in die Begriffe ihrer Arten unverändert übergeht. Jenen Charakter aber habe ich ja bestimmt genug angegeben, wenn ich in meiner Erklärung sage: „der menschlichen Natur, wiefern ihre Vermögen— bestimmt sind." Wenn ich S. 36. §. 8. dieses Merkmal auf das Vorstellungs-Begehrungs und Gefühl-Vermögen einschränke, so thue ich damit nichts willkührliches, sondern drücke eine Thatsache aus, die ohnehin Jedem in die Augen springt, welcher das Merkmal fasst.

2.

Der zweyte Einwurf läſst mich vermuthen, dass Herr Göss den 5. 6. 7. 8. §. meiner Encyklopädie gar nicht gelesen habe, ausserdem könnte er meine Erklärung schwerlich derjenigen Unbestimmtheit beschuldigen, die er angiebt,

giebt. Was ich geiſtige Vermögen, geiſtige Natur, Seele des Menſchen nenne, kann Keinem, der meinem Buche Aufmerkſamkeit ſchenkte, zweydeutig geblieben ſeyn.

3.

Ueber den Unterſchied zwiſchen Philoſophie und Mathematik nach meiner Definition habe ich mich nur eben im vorigen Abſchnitte gegen den Recenſ. der Allgem. Litterat. Zeit. erklärt.

4.

Wie Herr Göſs die vierte Bemerkung machen können, begreife ich in der That nicht. Ohne die Erkenntnisquelle aller Philoſophiſchen Erkenntniſſe mit in die Definition aufzunehmen, läſst ſich die Philoſophie gar nicht charakteriſiren. Ich glaube alſo gerade durch das meiner Definition Präciſion gegeben zu haben, was Herr G. für überflüſſig hält.

Herr Göſs ſtellt folgende Definition der Philoſophie auf: Philoſophie iſt die Wiſſenſchaft der nothwendigen und allgemeingültigen Formen, Regeln und Prinzipien der urſprünglichen Vermögen des menſchlichen Geiſtes, und aller derjenigen Dinge, die durch jene beſtimmmt ſind.

Die

Die Vorzüge dieser Definition vor der meinigen, von welcher sie doch eine Verbesserung seyn soll, wollen mir nicht einleuchten. Mit gutem Grund wird Jeder, welcher sie hört, fragen: 1) was ist der menschliche Geist? 2) welche sind die ursprünglichen Vermögen des menschlichen Geistes?

II.

Ueber die Deduktion des Begriffes Recht in Beziehung auf die Einwürfe des Herrn Recensenten meines Naturrechts in der staatswissenschaftlichen und juristischen Litteratur. Jul. 94.

Lange Zeit hatte ich mich nicht ohne Unzufriedenheit mit den vorhandenen Deduktionen des Begriffs: Recht beholfen, und mich immer mehr und mehr überzeugt, daſs keine derselben mit Bündigkeit geführt werden könne, keine derselben zur festen Begründung der philosophischen Wissenschaft der Rechte zureiche. Nach mannigfaltigen mit wahrem Eifer und scharfen Nachdenken angestellten, aber immer mislungenen Versuchen einer neuen und befriedigenderen Deduktion, fand ich endlich eine, mit der mir ein Licht aufzugehen schien, in welchem ich die wahre Sphäre des Naturrechts im Gebiethe der praktischen Philosophie, und vorzüglich die Gränzen, die

die ſelbiges von der Ethik trennen, mit unzweydeutiger Beſtimmtheit vor mir ſehen könnte. Ich legte ſie, nach ſorgfältiger Prüfung, meinem Naturrechte unter, und entwickelte ſie in einer in dieſem Bande eingerückten Abhandlung vorzüglich in Beziehung auf die Gränzen des Naturrechts und der Ethik. (III)

Das Eigenthümliche meiner Theorie*) liegt darinn, daſs ich den Begrif des Rechtes aus dem Verhältniſſe des Bewuſstſeyns des Unrechtleidenden zu dem moraliſchen Geſetze im Bewuſstſeyn des Unrechtanthuenden, und der dadurch beſtimmten Verpflichtung deſſelben, Unrecht zu unterlaſſen, von begonnenem Unrecht abzuſtehn, und ſich vertheidigender Gewalt nicht zu widerſetzen herleite. (S. die dritte Abhandl. dieſes Bandes.)

Gegen dieſe Deduktion tritt der Herr Recenſent in der ſtaatswiſſenſchaftlichen und juriſtiſchen Litteraturzeitung mit einer Reyhe, zum Theil ſehr ſcharfſinniger Einwürfe auf. Ich unternehme es um ſo lieber, das Nöthige darauf zu

*) Wodurch ich ſie nicht blos vor andern auszeichnen zu wollen ſcheine (?) wie der Herr Rec. ſich auszudrücken beliebt, ſondern ſie wirklich, ſie ſey nun wahr oder falſch, auszeichne.

zu erwiedern, da derſelbe unter die achtungswürdigen Beurtheiler gehört, und ich in ihm einen Mann zu erkennen glaube, deſſen perſönliche Bekanntſchaft mir unlängſt eine ſo beſondre Freude verurſacht hat.

Ich rücke die Einwürfe *in extenſo* ein. Es ſind ihrer ſo viele, daſs ſie wohl den Herrn Rec. wenn er mir einige Schärfe des Nachdenkens zutraute, hätten etwas ſkeptiſch gegen ſeine Entſcheidungen machen können, und ſollen.

„Wir wollen hier nicht ausführlich bemerken, daſs unter der in der eben ausgehobenen Stelle liegenden Vorausſetzung alle Befugniſſe in der Theorie ſchwankend und ungewiſs werden, indem der Unrechtanthuende, der „die innere Verpflichtung des Befugten nicht weiſs" eben deſswegen ungewiſs ſeyn muſs, ob und was dieſer in Beziehung auf ihn ſolle oder nicht ſolle (zwar, ſagt H. H. er weiſs ſeine That, und daſs ſie unrechtmäſig iſt; gut, aber davon iſt hier nicht die Frage, wo es nicht auf das böſe Gewiſſen des Unrechtanthuenden, ſondern darauf ankommt, ob der Unrechtleidende gegen den Feind ſeines Rechtes zwangsmäſig verfahren dürfe oder nicht dürfe —); nicht bemerken, daſs durch dieſe Annahme das ganze Naturrecht, welches ſelbſt nach H. H. äuſerliche Rechte lehren ſoll, aus dem Gebiethe des äuſern Gerichts

richts

richts in das Gebieth des innern versetzt wird, — dass ein Dürfen ohne einen an und für sich dürfenden, Nichts ist, — dass ferner das Bewusstseyn des Unrechtanthuenden: dir ist es verbothen, die gegen dich thätige Willkühr des Unrechtleidenden zu hemmen, schon das Bewusstseyn voraussetzt; ihm ist seine That erlaubt, ihm läſst in Betreff derselben das Sittengesetz ganz freye Hand — dass endlich dieses System — nach welchem das Dürfen und Erlaubtseyn im Grunde nur Schein ist — den Götterfunken der moralischen Freyheit und Berechtigung, der in aller Menschen Herzen jedem fühlbar glüht, für unsern Kopf unsichtbar macht und auslöscht; — aber fragen dürfen wir nach dem Beweise, der diese Behauptung erhärten soll. Wir suchen ihn vergebens. Denn wenn gesagt wird: Vor meinem Gewissen darf ich nie, weil ich immer soll oder nicht soll, so ist das letztere kein Argument für das erstere, weil es im Grunde nichts anders sagt, als diess: vor meinem Gewissen darf ich nie, weil ich nie darf. — Folgt aus dem Satze, dass „die Vernunft mit Nothwendigkeit „über unsre Freyheit gebiethe" d. h. allen ihren praktischen Gesetzen das Gepräge der Nothwendigkeit aufdrücke, dass unter diesen Gesetzen keines sey, welches mit eben der Nothwendigkeit und Allgemeingültigkeit meine Willkühr sich selbst überläſst, mit welcher andre ihrer

Geſetze mich verpflichten und binden? Folgt daraus, daſs die praktiſche Vernunft meinem intelligiblen Charakter eine einzig mögliche, moraliſch nothwendige Form vorſtellt, daſs auch alle meine ſenſiblen Thaten nothwendig und unabänderlich beſtimmt ſind? Es iſt wahr, daſs keine einzige freye Handlung, wiefern ſie frey iſt, moraliſch indifferent iſt, ſie iſt entweder recht oder nicht recht: aber kann es darum unter den rechten Handlungen keine willkührliche geben? Es fällt mir ietzt ein, mein Pult zu verlaſſen, und im Gehen zu meditiren; die vorhabende Handlung iſt frey, ich thue ſie, wenn ich ſie thue, mit Wiſſen und Willen; ich bin mir bewuſst, daſs ſie mir in dieſem Moment weder gebothen noch verbothen iſt, und doch ſollte ich nicht mit guten Gewiſſen zu mir ſagen können: ich darf, ich habe über die Realiſirung meines Einfalls völlig freye Hand, es ſteht bey mir, ob ich am Pulte bleiben, oder gehen will? — Was das moraliſche Geſetz verfügt, das iſt recht; wenn es alſo meine Willkühr ſich ſelbſt überläſst, ſo iſt es recht, wenn ich willkührlich handle, ſo darf ich. Recht und willkührlich ſind nicht Begriffe, die einander ausſchlieſsen."

„Offenbar iſt in dieſer ganzen Unterſuchung das Gebieth des Gewiſſens mit dem Gebiethe des Naturrechts — das *Forum internum* mit

dem

dem *externo* — vermiſcht (daher die auffallende wiſſenſchaftliche Erſcheinung zweyer Grundſätze für das Naturrecht) und ſind die Begriffe von Form und Materie der freyen Handlungen, Geſinnung und That, Dichten und Trachten und Handel und Wandel nicht ſcharf genug unterſchieden. Hätte der Verf. ſtatt mancher minder wichtigen und intereſſanten Exkurſion, ſeine Denkkraft auf eine durchgängige und gründliche Beſtimmung jener Gegenſtände gerichtet, ſo würde ſein ganzes Syſtem dadurch weit mehr Evidenz, Haltung und Harmonie erhalten haben. Er würde alsdann bemerkt haben, daſs zwar die Form unſerer freyen Handlungen durch das Geſetz der Sittlichkeit unabänderlich beſtimmt, und unſerem Ich ausſchlieſsendes Halten an dieſem heiligen Geſetze als Pflicht vorgeſtellt wird, daſs aber auch, obgleich unſer Wille ſich einzig der praktiſchen Vernunft gemäſs richten ſoll, aus eben dieſer Rückſicht auf die praktiſche Vernunft erkannt wird, daſs im Betreff gewiſſer Thaten unſre Willkühr von Gottes- und Rechtswegen ganz frey iſt, daſs zwar unſre Geſinnung und die durch ſie beſtimmten Entſchlüſſe nur entweder recht oder unrecht ſind, hiermit aber die Willkührlichkeit gewiſſer Thaten auf keine Weiſe ſtreitet; daſs wir zwar auch bey der Ausübung unſrer Rechte an das Geſetz der Pflicht gebunden ſind (bey dem Verfolgen

unſrer Rechte auch an unſre Pflichten denken ſollen) und daher in beſtimmten Fällen das Beſtehen auf, oder das Nachlaſſen von unſerm Recht moraliſch nothwendig werden könne; aber daſs Recht, als Recht, den Charakter der moraliſchen Freyheit (vom Sittengeſetz ſich ſelbſt überlaſſener Willkühr) weſentlich trage und deſswegen ſowohl in dem eignen als fremden Bewuſstſeyn ein Dürfen, kein Sollen oder nicht Sollen erzeuge, daſs endlich das Naturrecht, als die Wiſſenſchaft der Rechte des Menſchen in der Natur (Sinnenwelt -- der äuſserlich erkennbaren Rechte) kein inneres — aus dem Bewuſstſeyn des Einen oder des Andern — ſondern ein äuſseres — aus dem Verhältnis der That (*factum phaenomenon*) zu der Freyheit der Menſchen beſtimmtes Kriterium der Zwangsrechte fordere.“

Eine Reyhe von Gegenbemerkungen, wie dieſe, welche durchgängig einen denkenden Kopf verrathen, und überdieſs, nach der ausdrücklichen Erklärung des Rec. als Zeichen ſeiner Achtung für mich, gelten ſollen, verdient es, daſs ich meinerſeits nicht unerkenntlich bleibe, ſondern ſie, ſo genau und pünktlich als möglich beantworte.

I.

„Alle Rechte ſollen, nach meiner Deduk„tion in der Theorie ſchwankend und ungewiſs wer-

„werden, indem der Unrechtanthuende, der „die innre Verpflichtung des Befugten nicht „weiſs „eben deſswegen ungewiſs ſeyn muſs, „ob und was dieſer in Beziehung auf ihn ſolle „oder nicht ſolle.“

Eine ſehr ſonderbare Folgerung, die ſich an der Spitze einer mit einer gewiſſen Fülle der Selbſtgenügſamkeit abgefaſsten Widerlegung nicht zum Beſten ausnimmt: Alle Rechte werden nach meiner Deduktion ſchwankend, weil der Unrechtanthuende die innre Verpflichtung des Rechthabenden nicht weiſs; der Unrechtanthuende weiſs nicht, ob der Rechthabende Recht hat, weil er nicht weiſs, welche Pflicht er hat. Nach meiner Theorie braucht der Unrechtanthuende dieſs gar nicht zu wiſſen, und hat darauf nicht Rückſicht zu nehmen, um über das Recht des Rechthabenden zu entſcheiden; dazu gehört nach mir blos, daſs er wiſſe, daſs der Rechthabende weiſs, jeder Menſch ſey verpflichtet ſich jeder Einſchränkung der Freyheit ſeines Mitmenſchen zu enthalten, und demjenigen, der ſich gegen eine Einſchränkung ſeiner Freyheit vertheidigt, nicht zu widerſtehen, und der Unrechtanthuende ſtehe demnach auch unter der Nothwendigkeit dieſer Verpflichtung. Das Wiſſen dieſer Verpflichtung beſtimmt das Bewuſstſeyn des Dürfens, d. h.

des nicht gehindert werden Sollens des Rechthabenden.

2.

„Das Naturrecht wird nach meiner Theorie aus dem Gebiethe des äuſern Gerichtes in das Gebieth des innern verſetzt.“

Nichts bürgt mir ſo gewiſs dafür, daſs Rec. mich nicht genugſam gefaſst hat, als daſs er dieſen Vorwurf meiner Deduktion alles Rechts macht, welche ganz darauf berechnet iſt, das äuſere Gericht mit Schärfe von dem innern zu unterſcheiden, und alle Grundſätze des Naturrechts blos nach den Prinzipien von jenem zu entwickeln. Allein freylich mag er ſich unter dem äuſern Gerichte etwas anders denken, als ich. Was iſt denn dieſes äuſre Gericht, auf welches er für das Naturrecht ſo nachdrücklich zu halten ſcheint, während er es in einer Theorie gar nicht erkennt, die blos darauf ruht? Unſtreitig iſt doch dieſes äuſere Gericht nichts andres als: das iſolirt betrachtete Geſetz der ſittlichen Vernunft: ein Menſchenweſen ſolle jede Handlung unterlaſſen, wodurch es das andre im Kreiſe ſeiner äuſern Freyheit einſchränkte, und im Falle es dieſs unternähme, oder ſchon gethan hätte, der Gewalt nicht widerſtehen, die das durch ſelbiges

lei-

leidende Mitwesen zu seiner Vertheidigung ausübte. Dieses Gericht entscheidet jederzeit über die erscheinende Handlung, und über diese auch allein; das äusere Kriterium über ihren Gehalt zu entscheiden ist blos: ob dadurch ein Mitwesen in seiner äusern Freyheit eingeschränkt werde. Indem ich alles Recht eines Rechthabenden herleite von dem Bewusstseyn der allgemeinen, also auch im Gemüth des Unrechtanthuenden voraus zu setzenden Pflicht, Unrecht zu unterlassen und vertheidigendem Zwange nachzugeben, nach welcher isolirt vorgestellten Pflicht das äusere Gericht richtet; so erhellet, wie sehr mein Rec. sich übereilt hat, wenn er mir Schuld giebt, ich spiele das Naturrecht in das Gebieth des innern Gerichts, da gerade ich es ganz auf das Gebieth des äusern Gerichts mit einer Festigkeit einschränke, welche man in meinen Vorgängern nicht findet, und deren ich mich so lange nicht zn schämen habe, als man mich nicht widerlegt. Wie so ganz ich die Entscheidung über Recht und Unrecht von der individuellen Verpflichtung des Rechthabenden und Unrechtanthuenden absondre, muss nach der in diesem Bande Nro. III. befindlichen Abhandlung über die Gränzen des Naturrechts und der Pflichtenlehre, einem Jeden einleuchten, welcher eines unbefangenem Urtheils fähig ist.

3.

„Ein Dürfen ohne einen an und für sich Dürfenden ist nichts."

Täusche ich mich nicht, so giebt mir Rec. durch diese Bemerkung nichts Geringeres zu verstehen als: „eine Theorie des Rechts, die ich nicht billigen kann, taugt nichts." Allein anstatt sich einen solchen Machtspruch zu erlauben, hätte er beweisen sollen, dass Dürfen in dem Sinne wo es blos heisst: nicht gehindert werden sollen, ein widersinniger Begrif sey. Da diess vor der Hand noch nicht geschehen, fahre ich fort zu behaupten „dass ein dürfen ohne einen an und für sich (d. h. vor seinem eignen Gewissen, blos) Dürfenden allerdings etwas sey." *(Licet per officium aggressoris, quod per propriam religionem oportet aut fieri aut non fieri.)*

4.

„Das Bewusstseyn des Unrechtanthuen-
„den: dir ist es verbothen, die gegen dich
„thätige Willkühr des Unrechtleidendenden zu
„hemmen, setzt schon das Bewusstseyn voraus:
„ihm ist seine That erlaubt, ihm läst im Be-
„tref derselben das Sittengesetz freye Hand."

Das Bewnsstseyn des Unrechtanthuenden: ihm sey verbothen, der vertheidigenden Gewalt

walt des Unrechtleidenden zu widerſtehen, ſetzt keinesweges das Bewuſstſeyn voraus, daſs dem Unrechtleidenden vertheidigende Gewalt erlaubt und blos erlaubt ſey; auch wenn dieſer zur vertheidigenden Gewalt verpflichtet wäre, wäre es dem Unrechtanthuenden durch die Vernunft gebothen, nachzugeben, verbothen, zu widerſtehen. Daſs man ſich aber den Rechthabenden blos als Rechthabenden vorſtellen könne, iſt nur durch Beziehung auf die allgemeine und alſo auch im Bewuſstſeyn des Unrechtanthuenden enthaltene Verpflichtung Unrecht zu unterlaſſen und vertheidigender Gewalt nicht zu widerſtehen möglich. Ich habe gezeigt wie.

5.

„Nach meiner Theorie iſt alles Dürfen blos Schein."

Wenn Dürfen heiſsen ſoll: durch das moraliſche Geſetz in ſeinem eignen Bewuſstſeyn in Beziehung auf den gegebenen Fall freye Willkühr haben, zu zwingen oder nicht zu zwingen, ſo gebe ich nicht nur zu, daſs ein ſolches Dürfen Schein iſt, ſondern ich bin ſo frey zu ſagen, es ſey ein groſser und verderblicher Irrthum, ein ſolches Dürfen zu behaupten. Allein Dürfen in dem von mir beſtimmten Sinne,

als: nicht gehindert werden sollen ist kein Schein, sondern eine objektive wahre sittliche Vorstellung.

6.

„Meine Theorie macht den Götter-„funken der moralischen Freyheit und Berechti-„gung, der in aller Menschen Herzen jedem „fühlbar glüht, für unsern Kopf unsichtbar, „und löscht ihn aus.

Wenn hier eine solche Berechtigung gemeint ist, bey welcher das Vernunftgesetz in meinem Bewusstseyn in Beziehung auf den gegebenen Fall es meiner Willkühr anheimstellt, Gewalt gegen meinen Mitmenschen zu brauchen, oder nicht, so gestehe ich, dass ich es für verdienstlich halte, diesen vorgeblichen Götterfunken auszulöschen.

7.

„Es fehlt der ganzen Theorie an Beweise. „Denn wenn gesagt wird: Vor meinem Gewis-„sen darf ich nie, weil ich immer soll oder „nicht soll, so ist das letztere kein Argument „für das erstere, weil es im Grunde nichts an-„ders sagt, als diess: vor meinem Gewissen „darf ich nie, weil ich nicht darf."

Wenn

Wenn ich geſagt habe, daſs ich nach der Entſcheidung des moraliſchen Geſetzes in meinem Bewuſstſeyn in Beziehung auf einen gegebenen Fall nie dürfe, jederzeit ſolle, ſo habe ich gewiſs nichts vorausgeſetzt, was noch eines Erweiſes bedurfte. Die Beziehung des moraliſchen Geſetzes in meinem Bewuſstſeyn auf meine Freyheit in einem gegebenen Falle kann nur durch ein Sollen ausgedrückt werden, und mit Recht frage ich: woher denn das dürfen?

8.

„Folgt aus dem Satze, daſs „die Vernunft mit Nothwendigkeit über unſre Freyheit gebiethet, d. h. allen ihren praktiſchen Geſetzen das Gepräge der Nothwendigkeit aufdrückt, daſs unter dieſen Geſetzen keines ſey, welches mit eben der Nothwendigkeit und Allgemeingültigkeit meine Willkühr ſich ſelbſt überläſst, mit welcher andere ihrer Geſetze mich verpflichten und binden?“

Mir iſt nicht begreiflich, wie es ein Geſetz der Vernunft geben könne, für den freyen Willen, welches mich nicht verpflichtet, aber meine Willkühr mit Nothwendigkeit und Allgemeingültigkeit ſich ſelbſt überläſst. Ein ſolches Geſetz kommt mir vor, wie ein Vernunft-Grundſatz, aus dem kein an-

dres Erkenntnis mit Nothwendigkeit folgte. Erlaube mir Rec. zu bemerken, daſs ein ſolches Geſetz kein Geſetz wäre.

9.

„Folgt daraus, daſs die praktiſche Vernunft meinem intelligiblen Charakter eine einzig mögliche moraliſch nothwendige Form vorſtellt, daſs auch alle meine ſenſiblen Thaten nothwendig und unabänderlich beſtimmt ſind?“

Dieſs kann unſtreitig nichts anders heiſsen als: „daraus daſs die reine praktiſche Vernunft meinem Willen für jede ſeiner freyen Beſtimmungen eine unabänderliche Form gebiethet, eine Handlungsweiſe, welcher ſchlechterdings jede angemeſſen ſeyn ſoll, folgt nicht, daſs ſie auch über jede meiner erſcheinenden Handlungen mit derſelben Strenge gebiethe.“ Das Vernunftgeſetz richtet ſich allezeit lediglich an den Willen, ein intelligibles Vermögen, und hat mit der ſenſiblen That unmittelbar nichts zu thun. Wiefern aber die Willensbeſtimmung in äuſere That übergeht, iſt auch dieſe unmittelbar durch das Geſetz beſtimmt.

Rechte beziehen ſich jederzeit auf äuſere Handlung, auf die That des Zwingens. Bey Beurtheilung der Moralität einer That, welche in uns oder unſern Mitmenſchen Verän-

derun-

derungen hervorbringt, Einfluſs auf Vollkommenheit und Glückſeligkeit hat, muſs auf dieſe Folgen geſehen werden, und wenn dieſs geſchieht, zeigt es ſich, daſs keine ſolche indifferent iſt. Die That des Zwingens iſt eine ſolche, ſie iſt alſo nie indifferent; nie iſt es gleichgültig, ob der Rechthabende zwinge, oder nicht zwinge. Ich habe Recht, gegen den Angreifer meines Lebens, meiner Vollkommenheit, Freyheit, Ehre Zwang zu brauchen, aber in keinem Falle iſt es gleichgültig, ob ich den Zwang ausübe, oder nicht. Rec. führt als Beyſpiel an: „es fällt mir jetzt ein, mein Pult zu verlaſſen und im Gehen zu meditiren — ich habe über die Realiſirung meines Einfalls völlig freye Hand, es ſteht bey mir, ob ich am Pulte bleiben, oder gehen will?" Sollte er es damit wohl ernſtlich gemeynt haben? Ich glaube ihm meine Achtung zu beweiſen, wenn ich daran zweifle. Es kann indifferent ſeyn, ob ich am Pulte, oder im Gehen meditire, wiefern keine von beyden Handlungen ſich nach ihren Verhältniſſen zum Zwecke und ihren Folgen vor der andern auszeichnet. Da nun bey der Anwendung des Geſetzes auf gegebene Fälle des Handelns ohne Hinſicht auf die Folgen der Handlungen nicht entſchieden werden kann, was zu thun, oder zu laſſen ſey; ſo bleibt es unſrer Willkühr überlaſſen, welche von mehrern Handlungen, die ihren Verhältniſſen und

Folgen nach gleich ſind, wir ausüben wollen. Wenn demnach meine Vernunft mir, um ein andres Beyſpiel zu wählen, gebiethet, zur Stärkung einige Gläſer Wein zu trinken, und ich meinen Zweck auf dieſelbe Weiſe durch Johannisberger, Riedesheimer oder Hochheimer Rheinwein erreiche, ſo iſt es indifferent, welchen ich wähle. Fände ſich, daſs unter ihnen der Johannisberger ganz vorzüglich, eine ſtärkende Kraft auf mich äuſerte, ſo fiele die Indifferenz weg, ich wäre verpflichtet, Johannisberger zu trinken. So auch mit dem Beyſpiele des Recenſenten. Wäre er etwa von jenen böſen Geiſtern geplagt, welche nur zu oft die üble Laune verurſachen, in welcher Kunſtrichter ihr Gericht halten, und wüſste er, daſs jene Geiſter durch die Motion des Gehens verſcheucht würden, ſo behaupte ich, die Indifferenz verſchwinde, und er ſey verpflichtet, im Gehen zu meditiren.

Allein kann denn eine Indifferenz der Art, wie ich ſie eben zugeſtanden habe, je eintreten, wenn es darauf ankommt, zu zwingen oder, nicht zu zwingen? — Gewiſs, niemals.

10.

„Keine einzige freye Handlung, wiefern „ſie frey iſt, iſt moraliſch indifferent; ſie iſt ent„weder recht, oder nicht recht; aber kann

es

„es darum unter den rechten Handlungen „keine willkürlichen geben? Was das „moralische Gesetz verfügt, das ist recht; wenn „es also meine Willkühr sich selbst überläſst, so „ist es recht, wenn ich willkührlich handle, so „darf ich."

Was kann Rec. von diesen Machtsprüchen erwarten? Doch wohl, daſs ich frage, was er sich hier unter recht und nicht recht denke? und, im Fall er dadurch vielleicht nichts anders als gebothen und verbothen denken sollte, frage, wie es unter den rechten Handlungen willkührliche geben könne (wobey ich jedoch Beyspiele der Art, wie er eines anführt, *) sehr verbitte;) oder im Fall er unter recht sich erlaubt denkt, frage, wie er zu diesem Begriffe komme, und wie die Vernunft in Fällen, wo es darauf ankommt, zu handeln, meine Willkühr ihr selbst überlassen könne.

Nach denen bisher geprüften Bemerkungen kehrt mein Rec. zu seinem Hauptklagepunkte zurück, daſs ich das Forum externum mit dem Forum internum vermengt habe, und bemerkt, daſs aus diesem Versehen die auffallende wissenschaftliche Erscheinung zweyer Grund-

*) „Es fällt mir ein, mein Pult zu verlassen *et cetera.*"

Grundsätze für das Naturrecht" herrühre. Hierauf erwiedere ich nur, dass ich zu dem Scharfsinn des Rec. das Zutrauen habe, er werde bey einem etwas reifern Nachdenken, wozu ihm vielleicht jetzt sein Drang, mich so schnell als möglich zu recensiren, die Muse nicht verstatten wollte, dahin gelangen, sich seiner unschuldigen Verwunderung über „jene auffallende Erscheinung" ein wenig zu schämen.

Schlüsslich führt mir Rec. zu Gemüthe, dass ich, wenn ich Form und Materie der Handlungen, Gesinnung und That, Dichten und Trachten, Handel (?) und Wandel gehörig unterschieden hätte, nicht so blind gewesen seyn würde, folgende Bemerkungen zu übersehen, die sich in ihm so üppig hervordrängen, dass er sie kaum alle bestimmt auszudrücken vermag:

1.

„Dass zwar die Form unsrer freyen Hand-„lungen durch das Gesetz der Sittlichkeit unab-„änderlich bestimmt, und unserm Ich ausschlie-„ßendes Halten an diesem heiligen Gesetze als „Pflicht vorgestellt wird, dass aber auch, ob-„gleich unser Wille sich einzig der praktischen „Vernunft gemäss richten soll, aus eben dieser „Rücksicht auf die praktische Vernunft erkannt „wird,

„wird, daſs im Betreff gewiſſer Thaten unſre „Willkühr von Gottes und Rechtswegen ganz „frey iſt."

Welcher entſcheidende Ton bey gänzlichem Mangel an Gründen! Wie wird denn, frage ich: „aus der Rückſicht auf die praktiſche Vernunft" erkannt, daſs in Betref „gewiſſer Thaten" unſre Willkühr „von Gottes und Rechtswegen" frey iſt? Welche „Rückſicht auf die praktiſche Vernunft" meint er? welche „gewiſſe Thaten"? Und ſagt er etwas oder nichts, wenn er darauf trotzt, daſs gewiſſe Handlungen „von Gottes und Rechtswegen" rechtmäſig ſind?

2.

„Daſs zwar unſre Geſinnung und die „durch ſie beſtimmten Entſchlüſſe nur entweder recht oder unrecht ſind, hiermit aber „die Willkührlichkeit gewiſſer Thaten „auf keine Weiſe ſtreitet."

Wie das? Welche gewiſſe Thaten meint er? Wo iſt das Criterium, nach welchem ich die Willkührlichkeit derſelben anerkenne?

3.

„Daſs wir zwar auch bey der Ausübung „unſrer Rechte an das Geſetz der Pflicht ge-

„bunden sind (bey dem Verfolgen unsrer Rechte „auch an unsre Pflichten denken sollen) und da- „her in bestimmten Fällen das Bestehen auf, „oder das Nachlassen von unserem Rechte mo- „ralisch nothwendig werden könne, aber „dass Recht als Recht den Charakter der mo- „ralischen Freyheit (vom Sittengesetz sich selbst „überlassener Willkühr) wesentlich trage, und „desswegen sowohl in dem eignen als fremden „Bewusstseyn ein Dürfen, kein Sollen oder „nicht Sollen erzeuge."

Was heisst es, frage ich: „bey dem Verfolgen seiner Rechte auch an seine Pflichten denken"? Wie folgt aus diesem „denken an seine Pflicht" dass es zuweilen Pflicht ist sein Recht durchzutreiben, zuweilen es aufzugeben? Welche sind „die bestimmten Fälle" wo diess Statt findet? Wie beweisst er den Charakter der „moralischen Freyheit" den er dem Rechte zueignet, und dass ein Recht kein Sollen, sondern ein Dürfen erzeuge?

4.

„Dass endlich das Naturrecht als die Wissenschaft der äuſserlich erkennbaren Rechte kein inneres — aus dem Bewusstseyn des Einen oder des Andern — sondern ein äuss- res — aus dem Verhältniss der That zu der

Frey-

Freyheit der Menschen bestimmtes Kriterium der Zwangsrechte fordere."

Dafs das Naturrecht ein äuferes Criterium der Zwangsrechte fordere, habe ich nicht nöthig von Rec. zu lernen, da mein ganzes Naturrecht darauf ruht, und ich ausdrücklich eine Formel des Grundsatzes des Naturrechts aufstelle, welche das Criterium des äufern Unrechts enthält. Dafs aber ein äuferes Criterium von Zwangsrechten sich ohne Hinsicht auf Bewufstseyn der Pflicht Unrecht zu unterlassen, nicht ableiten lasse; wird Rec. bey weiterem Nachforschen gewifs begreifen.

So wie Recens. mit einer Bitte an mich schliesst; (die er sich aber aus mehr als einem Grunde ersparen konnte) füge ich gleichfalls die Bitte bey, sich bey seinen künftigen kritischen Arbeiten das: *festinà lente*, zum unverbrüchlichen Gesetze zu machen. Es kann Verhältnisse in der Welt geben, unter denen die Vervielfältigung schriftstellerischer Arbeiten auf Entschuldigung Ansprüche macht; allein keine Verhältnisse können die Präcipitation eines Recensenten rechtfertigen. Welche interessante Kritik meines Buches würde ich gewonnen haben, wenn ein Mann, der in dieser Geschwindigkeit so viele scharfsinnige Bemerkungen darüber machen konnte, sich einen Zeitraum für seine Arbeit bestimmt

ſtimmt hätte, in welchem er fähig geweſen wäre, über eine Theorie gründlich zu urtheilen, die keinesweges das flüchtige Produkt von einigen Tagen iſt. Dann würde ſich auch wahrſcheinlich in ſeinen Entſcheidungen, jene Selbſtgenügſamkeit nicht verrathen haben, welche einen Schriftſteller, der ein gutes Gewiſſen hat, jederzeit beleidigen muſs.



